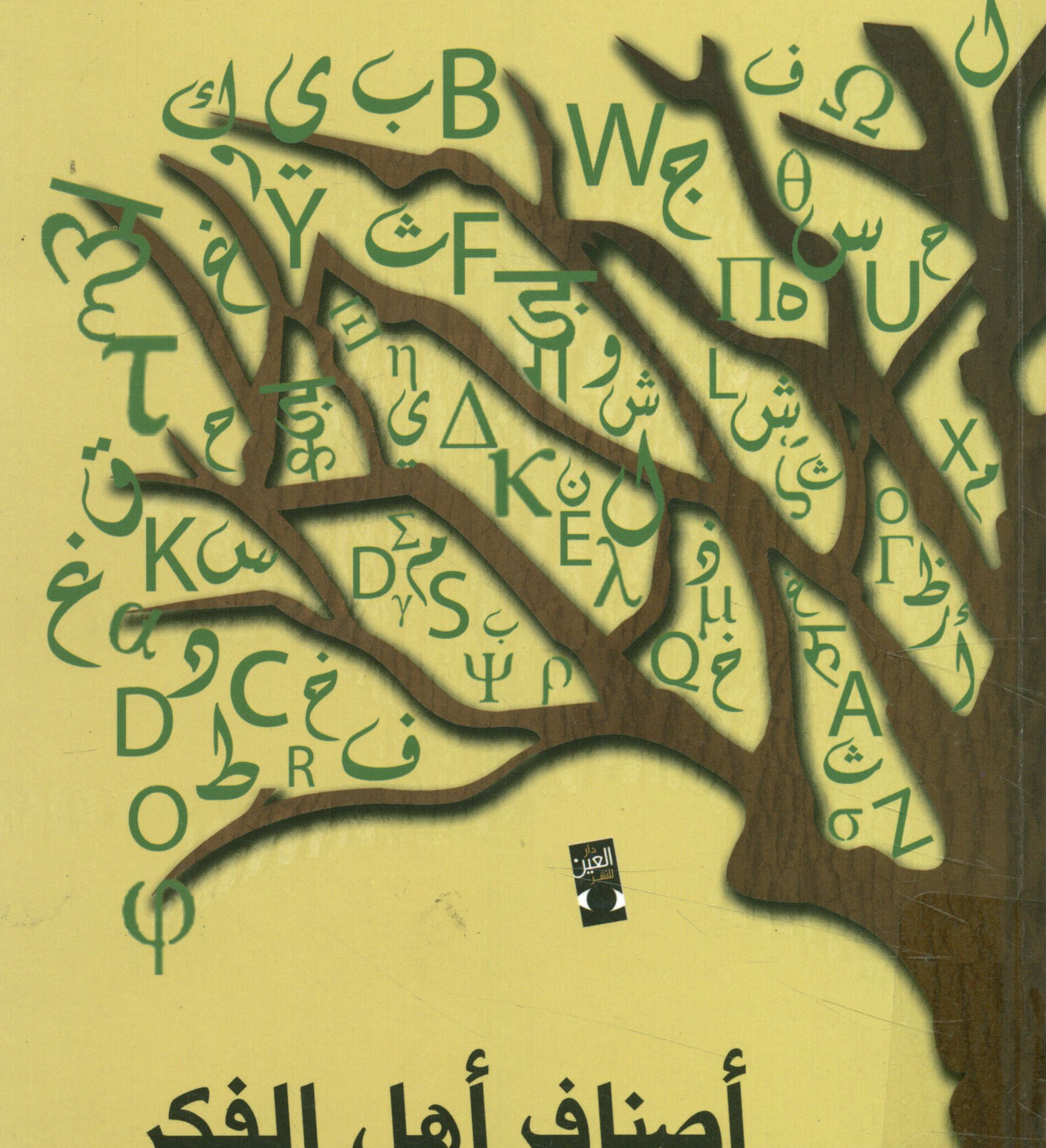


أصناف أهل الفكر

د. عمار علي حسن

أصناف أهل الفكر

أصناف أهل الفكر

د. عمار علي حسن

الطبعة الأولى/ ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م



دار العين للنشر
٩٧ كورنيش النيل، روض الفرج، القاهرة
تليفون: ٢٤٥٨٠٣٦٠، ٢٤٥٨٠٤٤٤، فاكس: ٢٤٥٨٠٩٥٥
www.elainpublishing.com

الغلاف: بسمة صلاح

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٢/١٣٦٣٧
I.S.B.N: 978 - 977 - 490 - 179 - 9

أصناف أهل الفكر

د. عمار علي حسن

دار العين للنشر



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

حسن، عمار علي.

أصناف أهل الفكر/ عمار علي حسن.

دار العين للنشر: الإسكندرية، ٢٠١٢

ص؛ سم.

تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٤٩٠ ١٧٩ ٩

١- المقالات العربية.

أ- العنوان

٨١٤

رقم الإيداع / ١٣٦٣٧ / ٢٠١٢

المحتويات

توطئـة

يحوي هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة من الدراسات والمقالات كُتبت على فترات متلاحقة، تجمع بينها روابط عدة، تزيد على كون مؤلفها شخصا واحدا إلى تكامل موضوعها، وإن بدا للمتعجل غير ذلك، إذ إنها تصب في خاتمة المطاف ضمن التصور العام الذي طالما تحدثت وكتبت عنه على مدار السنوات التي خلت، الذي يقوم على أن الظاهرة الإنسانية تحتاج إلى أن ننظر إليها من مختلف جوانبها كي نحط بها خبرا وفهما، وأن العلم الإنساني واحد وإن كانت له فروع متعددة.

وما يميز الوارد على صفحات هذا الكتاب أنه يتطرق إلى قضايا سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية ومعرفية غير مرتبط بملاحقة الأحداث الجارية والوقائع السريعة، ولذا فإنه يصلح للقراءة في أزمنة وأمكنة متباعدة ومتغيرة، على حد ما أرى، أو ما أظن، أو هكذا أرجو وأتمنى.

وكثير من هذه الأفكار كانت ومضات برقت في ذهني فانشغلت بها أقلبها على جوانبها حتى نضجت فوضعتها على الورق، وبعضها كان استجابة لمقتضيات واقع يتجدد، لكنها لم تتعامل مع هذا الأمر من زاوية التعليق الصحفي الطارئ والعابر والسريع إنما حاولت أبحث دوما عن الجوانب الخفية والمسكوت عنها فأجلي غامضها وأشرح مختصرها.

ولهذا فإن الوارد هنا إن كان نثارا بمنطق زمن كتابته فإنه نسيج واحد من زاوية أهمية الموضوع الذي يتم عرضه وتناوله بعمق وإحاطة بقدر الإمكان، لا سيما الدراسات والأبحاث التي أعدت للإجابة على تساؤلات حقيقية ومطلوبة في زمنها وفي أوقات أخرى.

وسيجد القارئ أيضا تنوعا في أسلوب الكتابة، ولا عجب في هذا، فقد أدركت منذ وقت مبكر الفارق بين كتابة سيارة معروضة للعامة وأخرى مكانها قاعات الدرس وسينارات العلم، وبين كتابة أدبية تفيض بالبلاغة والمحسنات البديعة وبين لغة العلم التي يجب أن تكون محددة وواضحة ومنضبطة بقدر الاستطاعة. وهذا يختلف بالكلية في جانبيه عن الكتابة الإبداعية التي ترد فيما أؤلفه من أقاصيص وقصص وروايات.

وقد كنت أرد دوما على من يستغربون هذا عليّ بالقول: لقد دربت نفسي منذ سنين على ما أسميتها "طريقة الترانزستور" إذ بوسعك مع المذياع أن تدير المؤشر فتستمع إلى الموسيقى العذبة ونشرة الأخبار والتمثيلية الإذاعية والتحليل السياسي والاجتماعي واللقاءات الثقافية والفكرية، ولكل طريقته، شكلا ومضمونا. وأي منا بوسعه أن يكون هكذا إن درب نفسه على هذا وأحسن التدريب. ومهما اتسعت الهوة في نظرة البعض فإن كل هذا ينبع من معين واحد ويصب في رافد واحد.

والحكم في نهاية المطاف للقارئ الذي بوسعه أن يكتشف بكل يسر ما إذا كان ما قيل ادعاء أم محاولة إقرار واقع يراه المؤلف ماثلا للعيان.

معاركنا الفكرية

من يمعن النظر في المعارك الفكرية التي شهدتها مصر على مدار القرن العشرين يخرج بنتيجة عريضة، تلخص المشهد العام للنزال الفكري الذي شحذ الهمم وأجلى العقول وألهب الحناجر وأوغر الصدور، وهي أن التحديات التي طرحها أصحاب الأفكار "غير المألوفة" كانت دوما أكبر من الاستجابات التي جاد بها من تصدوا لتلك الأفكار ومنتجيها، ليس لأن أتباع الفريق الأول أقوى حجة وأنصع برهانا وأثبت مراسا وأسلس عرضا، بل لأن أغلب أنصار الفريق الثاني لم يحسنوا اختيار أداة النزال، مما قاد في النهاية إلى ترك هذه المعارك من دون حسم، وجعل توابعها تتجدد من آن لآخر، حتى مع حلول القرن الحادي والعشرين، وجعل كثيرين يشعرون أننا نحرث البحر أو نتحرك في المكان نفسه.

وتحت هذه النتيجة الكلية هناك استنتاجات فرعية، لا تخطئها عين بصيرة، ولا يهملها عقل فهيم، يمكن سردها على النحو التالي:

1 – كل المحاولات التي رمت إلى مواجهة الفكر بغير الفكر انتهت إلى عكس ما قصد أصحابها. فالكتب التي حوربت إما باتهام أصحابها بالكفر والمروق أو الخيانة والعمالة، وكانت الدوافع السياسية أكبر من العناصر الفكرية في التصدي لها، باتت أكثر شهرة وأوسع رواجا وبدا أصحابها "أبطالا" حتى في نظر بعض العوام، وحصدوا من المكانة ما لم يكن بوسعهم أن يبلغوا لو ظهر من يفند أفكارهم – وكثير منها متهافت الصنعة ضعيف البنيان – عن طريق الرأي العلمي، الذي يستخدم أدوات البحث الحديثة، وينطلق من اقتناع تام بأن الطريق أمام البحث المنهجي يجب أن يكون عريضا، خاليا من أي عثرات.

2 – إن الحكم على كثير من الأفكار التي دارت حولها تلك المعارك، لم يخل أحيانا،

من التربص الذي صنعته الضغائن الشخصية، والسعي إلى تصفية الحسابات، والانتصار للمصالح الضيقة، حتى لو كان هذا على حساب الحق والحقيقة.

3 – إن التعامل مع نوايا من أثاروا تلك المعارك الفكرية على أنها "خبيثة" على الدوام، مسألة تفتقد إلى الدقة، وتحتاج إلى مراجعة تامة، وتتطلب تفاديها مستقبلا. فبعض هؤلاء وقع ضحية لنقص المعلومات وتشويهها أو التأويلات الخاطئة للنصوص، أو التسرع في إصدار الأحكام. وبعضهم أراد أن يدافع عن الإسلام فراح يجتهد، وكان يجب التعامل مع ما أنتجه على أنه "اجتهاد خاطئ" وليس مؤامرة لتشويه الإسلام أو النيل من الهوية المصرية. وبعضهم كان يرمي إلى منع آخرين من استغلال الإسلام في تحصيل مكانة سياسية أو مكاسب مادية، وبعضهم أراد أن يلقي حجرا في بحيرة الفقه الراكدة ليمنعها من التعفن، بفعل الفجوة الزمنية الواسعة بين تخرج الأحكام وحركة الواقع المعيش. وهناك من كان به علة من نقص فأراد أن يلفت الانتباه إليه فتجرأ على العقيدة، وصدم الناس في دينهم، واتبع مبدأ "خالف تعرف"، طارحا أفكارا غريبة لا دليل عليها، وليس بوسعها أن تصمد أمام أي حجة.

4 – كثير من أصحاب هذه الآراء حادوا عنها، بعضهم انقلب عليها مائة وثمانين درجة، مثل خالد محمد خالد، الذي ألف كتابا بعنوان "دين ودولة" تراجع فيه تماما عما جاء في كتابه "من هنا نبدأ" من اقتناع بفصل الدين عن الدولة، وبعضهم راح يعدل جزئيا في أفكاره مثل طه حسين، الذي أعاد طبع "في الشعر الجاهلي" بعد أن حذف منه ما أغضب الناس، لكنه لم يفعل الشيء نفسه حيال كتابه الآخر "مستقبل الثقافة في مصر"، الذي كانت نقطة الشد والجذب فيه تدور حول "الهوية" وليست "العقيدة". أما منصور فهمي فصدمه ما قوبل به من "استهجان اجتماعي" فراح يعيد قراءة المراجع التي اعتمد عليها في أطروحته للدكتوراة عن "المرأة في الإسلام" فاكتشف أنه لم يتأن في الإحاطة بكل ما جاء به النص الإسلامي من قرآن وسنة، وما أنتجه الفقهاء في هذا الشأن، فلما أحاط علما بكل ما يتعلق بموضوع بحثه، غير أفكاره، وتحول إلى الدفاع عن الإسلام، لكن هذا لم يمنعه أن يظل حتى آخر أيام عمره غاضبا من عدم توافر حرية الفكر وحق الاجتهاد. وهناك من أصر على موقفه حتى آخر أيام حياته، مثل الشيخ علي عبد الرازق، الذي بدا واثقا مما انتهى إليه في كتابه الصغير الأثير "الإسلام وأصول الحكم".

ومعنى هذا أن الجدل الفكري، ومقارعة الحجة بالحجة، وتوافر شروط النقد الذاتي،

كفيل بتعديل ما اعوج من فكر، وتقويم ما شذ من رأي. أما الإرهاب الفكري، ورمي الناس بالفسوق والخيانة، قد يؤدي إلى عناد حتى ولو في الباطل، بل يساعد ضعاف النفوس على تحقيق ما يسعون إليه من شهرة أو مال.

5 – من الضروري أن يثق المتدينون في عقيدتهم، ويؤمنون بأنها أقوى دوما من أن ينال منها رأي، أو يهدمها فكر. ولقد برهنت مسيرة الحياة أن الإسلام لم تضره السهام التي رمي بها، بل زادته منعة وقوة، لأنه ينطوي على بساطة في العقيدة تتأسس على الإيمان بوحدانية الله، وكمال صفاته الحسنى، والعلاقة المباشرة بين الإنسان وربه، وعدم إغفال النية، مع ترك الحكم عليها لمن يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، إذ "لا تزر وازرة وزر أخرى"، علاوة على مواكبة قواعد وأحكام الإسلام للفطرة الإنسانية.

كما بان برهان على أن الإلحاد غباء، منذ أن قدم العلم حججا عقلية تجريبية لما جاءت به الأديان السماوية في خلق الكون، بعد أن أثبتت النظريات التي تلت "نسبية آنشتين" أن للكون عمرا، أي أنه مخلوق، وليس أبديا، كما كان يدعي الملحدون. ومن ثم فإن القابضين على دينهم، المؤمنين بربهم، عليهم أن يتساموا في مواجهة أي رأي، يرون فيه شبهة تجديف بالدين، ويتصرفون من منطلق أن ما هم عليه أقوى من أن تهزه سطور عارية في رواية أو قصيدة، أو أفكار خارجة بين دفتي كتاب، أو أي عمل ثقافي آخر. وعليهم فقط أن يبحثوا في الدين عما يدحض ما يطرحه مخالفوهم في الرؤية والتصور الإيماني، وأن يطلبوا من الله لهم الهداية، من دون أن يتحول المؤمنون إلى قائمين مقام الله سبحانه وتعالى في الحكم على نوايا عباده، ومحاسبتهم عما يدور في طويتهم.

6 – إن إحالة الخلافات الفكرية والفقهية إلى ساحات القضاء هو العجز بعينه. ففي أغلب الأوقات لم يكن القضاء مؤهلا للنظر في مثل هذه القضايا، فجاءت الأحكام قاصرة مبتسرة– تنطوي على جهل بمعنى ومبنى الأفكار محل الخلاف. وفي أوقات أخرى لم يكن القضاء بعيدا عن الضغوط السياسية والاجتماعية في فضه لهذا النوع من المنازعات، فجاءت أحكامه جائرة. والأفضل أن يتم تكوين لجان محايدة، يتم اختيار أعضاؤها حسب كل قضية، تدرس الأفكار التي تثير جدلا، وتدلي برأي شامل فيها، ينهي التنازع، ويريح النفوس، ويجلي العقول التي تستغلق أحيانا أمام الفهم، وتنقاد لطيش أعمى.

7 – إن بعض المعارك الفكرية قام نظرا لجمود الفقه الإسلامي، والوقوف عند ما أنتجه

الرعيل الأول من العلماء والاكتفاء به، من جهة، والخلط بين "الإلهي" و"البشري" من جهة ثانية. وقد آن الأوان لفقه جديد، ولتفريق بين الإلهي والبشري في النصوص، فلا قدسية إلا للقرآن الكريم والأحاديث القدسية وما ثبت صحته من الأحاديث النبوية بعد قياسها على المبادئ والأحكام التي جاءت في النص الأول والمؤسس وهو القرآن، وعلى المقاصد العامة للشرع الإسلامي. أما الاجتهادات التي أنتجتها حركة الفقه منذ صدر الإسلام وحتى اللحظة الراهنة، فهي عمل بشري، بعضه لا يصلح مطلقا لزماننا، ولا يجب أن يحاط بهالة مقدسة، ولا يتمتع منتجوه بعصمة، ولا يكتسب أهميته إلا من زاوية أنه جزء من تاريخ الفقه، وفي بعضه ما يرشد إلى فهم قضايا دينية معينة، من دون أن ينسحب هذا على جميع الفقه وكل القضايا.

8 – من الخطر أن تتم تعبئة العوام خلال المعارك الفكرية، أو استغلالهم في ترجيح رأي على آخر، أو إرهاب صاحب فكر. فهذه القضايا تكون من التعقيد بما لا يمكن لعامة الناس أن يحيطوا بها كاملة، ومن ثم فإن إشراكهم في المعركة، يزيد الأمور حرجا، ويسوق أهل الرأي في اتجاه ترضية الناس وكسبهم، وليس في طريق الانتصار للحق والحقيقة. ولأن رأي العوام يميل دوما إلى المحافظة، وينزع إلى التمسك بما هو سائد، فإن فرص إحداث تراكم معرفي أو تقدم فكري تتضاءل. في الوقت نفسه فليس المطلوب من أصحاب الرأي، أيا كانت مواقفهم وتصوراتهم، أن يصدموا الناس فيما يعتقدون، ففي هذا اعتداء على حريتهم، وإضرار بسلامتهم النفسية.

فكر ثقيل وعلم خفيف

يبدأ العلم بالتفكير، لكنه قد يفارقه إلى ما هو أبعد، محاولا أن يضبط الفكر، وينقله من حالات التخيل والتمثل والانطباع والتصور والافتراض إلى حالة البرهان والتثبت أو ما هو أقرب إليهما في العلوم الإنسانية على وجه التحديد، عبر استخدام العديد من الأدوات والاقترابات والمناهج العلمية، سواء ما تعتمد على التحليل الكيفي أم الكمي، أو تزاوج بينهما، لتحقيق الوظائف الرئسية للبحث العلمي وهي جمع المتفرق، وتجلية الغامض، وتفسير المختصر، واختصار المسهب، ونقد السائد، وإبداع الجديد.

وكثير مما تطرحه الجماعة البحثية العربية في مختلف العلوم الإنسانية هو أقرب إلى الفكر منه إلى العلم. وهذه مسألة مألوفة في أغلب الندوات والمؤتمرات وورش العمل وحلقات النقاش وظاهرة عيانا بيانا على صفحات الدوريات المتخصصة في الإنسانيات. فالباحثون العرب يتنادون إلى حضور ملتقيات ومنتديات علمية يقضونها في إنتاج خطابات لغوية متنوعة، وطرح أفكار مختلفة المشارب والاتجاهات، ويدعون إلى الكتابة في الدوريات والصحف فلا يفارقون هذه الطريقة كثيرا، متخففين من أعباء وشروط يفرضها العلم على أصحابه، ولا يستقيم بدونها.

ومثل هذا الوضع يؤدي إلى عدة نتائج سلبية تلقي بظلال كثيفة على مسيرة العلم والفكر معا في بلادنا، لأنها تجعلنا نسير في المحل أو نتقدم ببطء على الأكثر في مسيرتنا العلمية والفكرية، الأمر الذي يقلل من قيمة وقامة إنتاجنا المعرفي. كما أن هذه الآفة تضيع علينا فرصة اختبار المقولات التي نتداولها بعد التحقق من معلوماتنا ومن ثم استبعاد ما يثبت خطؤه، وتثبيت ما ينجلي برهان على صوابه، بما يدفع المعرفة بمناهجها ونظرياتها إلى الأمام.

بل إن هذا العيب يتسبب في إبعاد العلم والفكر عن خدمة الواقع المعيش، لأنها تقتصر في الغالب الأعم على المسائل النظرية، ولا تنتقل منها إلى الإجرائي والتطبيقي، الذي يشتبك مع المشكلات الحياتية ويسعى إلى إيجاد حلول لها.

وعلينا أن نعي في هذا المقام أن المنتج أو الكتابة العلمية ليست بالضرورة هي تلك التي يشبعها صاحبها ببعض أمور شكلية توهم من يطلع عليها أنها محكمة ودقيقة من الناحية العلمية، فكثير من الأبحاث تستعين ببيانات وأشكال توضيحية من رسوم بيانية وجداول وخرائط وصور ومعادلات رياضية لكنها تفتقد إلى العلمية، لأنها تنطلق من انحيازات مسبقة وتقع في فخ الأيديولوجيات السائدة، وأحيانا تنطوي على نوع من التلفيق والكذب.

وهناك كتابات تخلو من هذه الأشكال والأرقام التي تنصرف إلى العلم فور رؤيتها، ومع هذا فإنها تسلك طريقا علمية لا تحيد عنها، عبر استعمال منهج دقيق في إثبات الافتراضات، والإجابة على التساؤلات، وتقليص مساحة الشك إلى أدنى قدر ممكن، وتعزيز الحجة إلى أقصى درجة ممكنة، والانتصار للحقيقة والحق ما استطاعت إلى ذلك سبيلا.

من هنا فإن العبرة تكون بالمخبر وليس بالمنظر، وبالتدقيق وليس بالتلفيق، وبتوفيقنا في أن نعثر على الأداة البحثية الناجعة، أو الأكثر كفاءة، في دراسة الظواهر التي نتصدى لها، ثم نحسن استعمالها في جمع المعلومات والبيانات، وتبويبها وتصنيفها، ثم استدعائها تباعا لخدمة مسار البرهنة، وبعدها عرض النتائج التي انتهينا إليها، كما هي، ومن دون افتئات أو تدخل بالتأويل أو الوصف والتحليل.

في كل الأحوال لا بد من توافر أسس وسمات التفكير العلمي في أي شفاهي أو كتابي حتى يمكن أن يطلق عليه لفظ علم، وهي: التراكمية التي يتطور بها العلم ويعلو صرحه، والتنظيم الذي لا يترك الأفكار تتبعثر كيفما شاء لها إنما يرتبها بطريقة محددة ومخططة، والبحث عن الأسباب الذي يستند إلى فهم الظواهر وتعليلها، والشمولية التي تبتعد عن الفردي وتعالج الظاهرة من شتى جوانبها، واليقين الموضوعي الذي يعتمد على البراهين والأدلة المنطقية وليس اليقين الذاتي الذي يتكئ على مجرد شعور الباحث وإحساسه، ثم التجريد الذي يباعد بين الظاهرة وما هو شخصي ومتوهم، والدقة التي تعتمد على أساليب قياس منضبطة بغية الحصول على نتائج صائبة، أو أقرب إلى الصواب.

ويضاف إلى هذا شروط إجرائية وتفصيلية أخرى، منها اختيار العبارات الدالة على

المعنى المراد، والوصول إليه من أقرب الطرق وأقصرها، من دون إسهاب ممل ولا إيجاز مخل، بما يضمن إحكام المقولات الأساسية وتفصيلها على أجلى وجه ممكن. ثم توافر إمكانية تحويل هذه المقولات النظرية إلى إجراءات يمكن إسقاطها على الواقع المعيش وإطلاقها لتمهد لعملية التفاعل معه. ومن الضروري حشد المعلومات والاستشهادات التي تساعد في إيجاد البرهان وتمتينه، وهي مسألة تقل كلما اتجهنا صوب المسائل التجريدية النازعة إلى التفلسف. ويجب أن يذهب المتن مباشرة إلى خدمة الهدف من البحث، بالتعامل المنضبط مع الافتراضات أو الأسئلة أو الإشكاليات التي تم طرحها في مستهل الدراسة.

وبالطبع فإن ما سبق ينطق بدرجة أساسية على الدراسات والأبحاث، القصيرة والمطولة، ويجب أن تؤخذ في الحسبان أثناء إعداد أشكال أخرى من الكتابة من قبيل "تقدير الموقف" و"الأوراق الخلفية للنقاش" والتقارير والتحليلات والمقالات، حتى ولو بغير ذكر أو إظهار لهذه الخطوات، إنما ببناء المعاني على أساسها، ومراعاة إقامة السطور وفق ما تقتضيه.

لكن ما سبق لا يعني وجود حدود فاصلة بين الفكر والعلم، فالأول يسبق الثاني، ثم يتحول إلى إطار نظري له حين نشرع في بناء الخطوات العملية للبرهنة على شيء ما، أو يسهم في صناعة النموذج الإرشادي الذي ننظر إلى المسائل المطروحة من خلاله. وكثير من الأفكار الكلية تولدت نتيجة لتفاعل الفكرة الجزئية مع أختها بوعي الإنسان وإرادته أو حتى في اللاشعور، أو بفعل الحدس والإشراقات والفيوضات النورانية التي تحل فجأة في عقل الإنسان، وتهديه إلى ما لم يخطر بباله يوما، ثم يشرع الباحثون والدارسون في محاولة إثبات ما ولدته الأفكار المتفاعلة أو فاض به الحدس، ليبدأ العلم يأخذ مجراه، فيحضر ما هو غائب، وينجلي ما هو غامض، ويتعزز ما لم هو مجرد خاطرة أو إلماعة، قد تخفت وتتلاشى إن لم ترسخها التجربة.

ويزداد امتزاج العلم بالفكر في بعض أنواع الإنتاج المعرفي، ومنها دوائر المعارف والموسوعات المتخصصة، حيث نكون أمام نوع مختلف من البحث، وشكل مغاير من الكتابة. وتزداد درجة حضور العلم حسب الحقل المعرفي الذي تغطيه الموسوعة أو الفكرة المركزية التي تنطلق منها. ففي الموسوعات المرتبطة بفرع علمي ما مثل "الموسوعة الفلسفية" أو "موسوعة علم النفس"، ينصب الاهتمام على جمع المتناثر من المصطلحات والتراكيب والمفاهيم والشخصيات والمدارس العاملة في هذا الحقل، ومن ثم لا تكون هناك حاجة ماسة

إلى طرح الأسئلة ووضع الافتراضات، لكن يبقى استخدام المنهج العلمي ضروريا في بناء الجزئيات، لا سيما العودة إلى المصادر الرئيسة، والتحقق من المعلومات، والتسلسل في عرضها حسب الأهمية أو التاريخ وغيرهما.

أما الموسوعات التي تعتمد على موضوع معين مثل "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" لعبد الوهاب المسيري، و"موسوعة الحركات الإسلامية في العالم العربي وإيران وتركيا" لأحمد الموصلي، فيمكنها أن تجمع بين الطريقين، فتحتوي على مقدمات منهجية ونظرية تبدو كأنها إطار لأطروحة علمية، ثم تنتقل إلى الجزئيات والتعريفات والشخصيات ليصبح المنهج مضمرا في السطور، غير ظاهر، على النحو الذي كان عليه في المقدمات.

إن كل هذا الاستعراض لألوان وأشكال الفعاليات والدراسات العلمية يثبت ما قلته في البداية وهو أن ندواتنا ومؤتمراتنا ليست سوى "ظاهرة صوتية" سيدتها الحنجرة وليس العقل، الأمر الذي يجعل فوائدها ضئيلة رغم النفقات الطائلة التي تدفع من أجل انعقادها.

لغة أكاديمية مفهومة

من الأمور التي ترد على خاطري دوما، ذلك الحديث السريع والخافت الذي أدرته ذات مرة مع بعض أساتذتي عن نفور القراء والمقبلين على المعرفة من مصطلحات الأكاديميين ولغتهم التي ينسجون منها عبارات جافة بلا روح، أو مستغلقة على الأفهام. تساءلت يومها تساؤل تلميذ يريد أن يعرف لا أن يفرض رأيا أو توجها، أو يبدي تبرما من مسلك ما في طرح الأفكار وتناول المعارف الإنسانية، وكان الرد موجزا وقاطعا من أغلبهم ودار جله حول ضرورة أن تكون لدينا لغة للبحث الأكاديمي، تختلف عن الكتابات الأخرى التي تفتقد إلى التحديد والصرامة التي يوجبهما العلم، ويجود بها علينا الكتاب الصحفيون والأدباء ومن لف لفهم، حيث تختلط لدى الأغلبية منهم المفاهيم والمعاني وترتبك إلى أقصى حد، وأبعد مدى، وتقع أحيانا خارج التفكير العلمي، الذي له شروط يتعارف عليها العلماء في مشارق الأرض ومغاربها.

واستقبلت هذا الرأي باحترام يتناسب مع تقديري لمن أدلوا به، لكن ظل في نفسي شيء من عدم الارتياح له، راح ينمو بمرور الأيام وتوالي القراءات، حيث وجدت أن كثيرا من الكتب التي أحدثت نقلة في حياة البشر، ونهضة في تاريخ الإنسانية، وتركت علامات قوية لا يمحوها الزمن، وظلت حية يتم تداولها رغم تقدم الزمان وتبدل الأمكنة، كانت مكتوبة بلغة فياضة، تشد النفس، وتوقظ المشاعر، في الوقت الذي تحفر في العقل معاني ومفاهيم وقيما عميقة. وكلما أوغلت راحلا في صفحات هذه الكتب، ثار داخلي سؤال آخر حول جدوى أن تكون العلوم الإنسانية بلا إنسانية. أي لا تتعامل مع الإنسان بوصفه روحا ومادة يزاوج بين العقل والمشاعر، ويحمل بين جنبيه إرادة الاختيار وملكة التذوق.

وراح هذا التصور يكبر في نفسي رويدا رويدا حتى استقر في يقيني وبات اقتناعا راسخا، لا يحلق في فراغ، إنما ينبني على عدة معايير قابلة للزيادة، سواء لدي أو لدى كل من يميل إلى هذا الرأي، أولها أن طبيعة الأمور واستقامتها تفرض على الجامعات في كل مكان أن تشتبك مع قضايا المجتمع، ليس لتحقيق ما على عاتقها من دور تنموي فحسب، بل أيضا لتعزيز قدراتها العلمية بتجديد مناهجها ونظرياتها. فالنظريات الكبرى في العلوم الإنسانية انبثقت من الإمعان والتدقيق في سلوكيات البشر وحركاتهم وتصرفاتهم وأشواقهم وأحلامهم التي يزخر بها الواقع المعيش.

وثانيها أن الظواهر الإنسانية متشابكة إلى أقصى حد، ولا يمكن الوقوف عليها وقوفا صحيحا إلا إذا تم تحليلها إلى عناصرها الأولية، أو تفكيكها إلى ما تنطوي عليه من مكونات سواء أساسية أم ثانوية. ومن بين هذه العناصر والمكونات ما يتعلق بالجانب الروحي، الذي يفيض بالمعتقدات والمشاعر والإيمان بالرموز، وهذا الشق الإنساني لا يمكن التعبير عنه بلغة جافة تفتقد الحس وتفتقر إلى البساطة والوضوح.

أما ثالثها فإن القارئ يتفاعل مع أي "نص" أو "مكتوب" ويفهمه ليس كما يريد صاحبه بالضبط، بل أيضا حسب ما تجود به ثقافة هذا القارئ وميوله وخلفيته التعليمية والطبقية والدينية، بحيث ينتج هو نصه الخاص على هامش النص الأصلي. وهذا يجعل لدينا في نهاية المطاف نصوصا أو أشباهها بعدد من قرءوا ما هو مكتوب. وبالتالي فإن الحديث عن صرامة لغوية في البحوث والدراسات الإنسانية أمر يحتاج إلى إعادة نظر، فمهما كانت هناك تدابير يتبعها الباحثون كي تخرج العبارات دقيقة لتصف الحالة أو الظاهر كما ينبغي لها، فإن هذا لن يمنع القارئ من تلقي هذا الوصف بالطريقة التي تحلو له، ويتسع هذا التلقي وتزيد مساحة التأويل والتفسير والتخمين والتكهن كلما كان النص معقدا وجافا.

والرابع هو أن التعقيد لا يعني بالضرورة الضبط العلمي، كما أن سهولة العرض لا تعني في الوقت ذاته الخروج عن مسار العلم ومقتضياته. كل ما في الأمر أن الباحث مطالب بألا يستعمل لغة عامة "حمالة أوجه" أو عبارات إنشائية غارقة في البلاغة إلى الدرجة التي تلفت فيه الانتباه لذاتها، وتصبح الكتابة لديه مجرد تشكيل جمالي للغة، لأن هذه هي مهمة الأدب وفنونه عموما وليس العلم. وما هو مطلوب هنا أن تكون اللغة جلية ورشيقة ومنضبطة في آن، بحيث تعبر عن صميم الظاهرة، وترسم ملامحها بدقة، لكنها لا تنفر القارئ منها،

ولا تجعله يشعر أن الباحث والدارس قد كتب ما كتبه لنفسه أو حفنة صغيرة من زملائه الأكاديميين داخل أسوار المعاهد والجامعات.

والسبب الخامس في نظري هو أن العلم يجب أن يروم التغيير وإلا تحول إلى سفسطة فارغة أو قلائد للزينة. وقد يقول قائل إن هذا التغيير قد يكمن في صناعة التلاميذ بالمدارس والجامعات، وأن هذا يكفي في حد ذاته، ومن ثم لا حاجة لمد الأكاديميين أنوفهم خارج نطاق علمهم الأصلي. لكن هذه رؤية قاصرة لا تتصل بالواقع المعيش على أي حال من الأحوال. فالثابت أن أغلب تلاميذ العلم وطلابه تنقطع صلتهم بالدراسات الأكاديمية الصرف فور تخرجهم، إذ تأخذهم الحياة في دواماتها التي لا تنتهي، حيث العمل والأسرة والصحاب وأوقات الترفيه، وبعض هؤلاء، خاصة في مجتمعاتنا العربية، إن اتصلوا بعالم الكتب فإن اتصالهم ينصب على الكتب الثقافية والعلمية المبسطة. ومن هنا فإن صياغة الدراسات الأكاديمية بلغة جذابة وأخاذة ومفهومة يساعد في اتساع رقعة من تربطهم صلات متينة بعالم الأفكار والمعلومات، وبالتالي يكبر حجم الكتلة الحية في الأمة، التي تنتجها تنمية إنسانية يقظة ودائمة. فضلا عن هذا فإن ذلك التبسط غير المخل بشروط العلم وكفاءته يسهم في إضافة مجموعات جديدة ممن تمكنوا من محو أميتهم إلى هذه الكتلة التي تؤمن بأن المعرفة سلطة وقوة، ليس للفرد فحسب، بل للمجتمع بأسره.

والسبب السادس أنه لا يوجد حسم في العلم الإنساني بشتى فروعه، وهذه مسّلمة يقتنع بها الجميع، وما دام هذا الحسم غير موجود فإن الاحتجاج بضرورة جفاف اللغة وجفائها بدعوى الحفاظ على التقاليد الأكاديمية الصارمة، والتي يحتاجها السعي إلى الوصول لنتائج دقيقة، لا يقف على قدمين صلبتين. فالعلوم التطبيقية أو البحتة نفسها تشهد تطورا هي الأخرى، ونظرياتها التي يعتقد كثيرون أن راسخة كالجبال الروسي يأتي من يهزها من جذورها ويضيف إليها أو يسقطها. فنظريات اسحق نيوتن هزها ألبرت أنيشتين بنظرية النسبية، ونحن نعيش اليوم مرحلة ما بعد أنيشتين، حيث تتم مراجعة بعض مقولاته ومعادلاته.

والسبب السابع هو وجود أكاديميين كثر من ضعاف القدرات وقليلي الموهبة. ومثل هؤلاء يكتبون بلغة غير مفهومة لأنهم هم أنفسهم لا يفهمون جيدا القضايا التي يكتبون عنها، ولا يلمون إلماما دقيقا بالتخصصات التي ينصرف إليها تعلمهم واشتغالهم. ومن المعروف أن من لا يفهم ليس بوسعه أن يُفهّم، وأن من يتبحر في علم ما أو تخصص معين يستطيع أن يعبر عنه

بطريقة مفهومة تماما، وبلغة سهلة ومختصرة، فكما قال النفري: "إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة". علاوة على هذا فإن بعض الأكاديميين يلجؤون إلى ترجمة دراسات وأبحاث ونصوص مكتوبة بلغات أجنبية من دون أن يفهمونها على الوجه الأكمل، ومن ثم تأتي لغتهم ملتوية وغير منبسطة ومفككة، تبدو في بعض المواضع كأنها نوع من الهذيان.

أما السبب الثامن فيتعلق بخطورة أن تترك ساحات ومساحات القراءة والإطلاع خارج الجامعة لكثير من الكتابات الهابطة والمبتذلة التي تبشر بالفوضى والخواء أو تعتمد على الغرائز، أو تتصف بالخطابة والإنشائية، وتخاصم المنهج العلمي في التفكير. فمثل هذا المنتج المعرفي قد يحتشد بالمعلومات المغلوطة، والأخطر من هذا، فإنه قد يعتمد على طرق تفكير معوجة أو غير علمية. وهذا الوضع يؤدي إلى زيادة تشوه العقل الجمعي للأمة، ولا يساعد الناس في أن يتعاملوا بطريقة ناجعة مع المشكلات الحياتية، سواء هذه التي تعترض طريقهم كأفراد، أو تلك التي تعوق تقدم المجتمع برمته. وحرص الأكاديميين الثقاة على أن يدفعوا بإنتاجهم العلمي إلى خارج أسوار الجامعة سيساعد، من دون شك، في حصار هذه الكتابات العشوائية، ومن ثم يحمي المواطنين منها.

والسبب التاسع هو أن اشتباك الأكاديميين مع المجتمع يشجعهم على الإنتاج المعرفي الغزير، لاسيما في جامعاتنا التي يتوقف جهد أغلب أساتذتها عند حدود تقديم أبحاث الترقي، وتصبح أطروحاتهم للدكتوراه هي أكبر وأهم بحث علمي في حياتهم. فالخروج إلى فضاء المجتمع الرحيب يمنح هؤلاء الأساتذة شهرة ومكانة وقد يدر عليهم عائدا ماديا يساهم في بناء استقلالهم واستقامتهم العلمية، التي كثيرا ما يجرحها العوز والاحتياج إلى ما في يد السلطة من منافع وعطايا.

لكل هذا استقر في يقيني ميل جارف إلى ضرورة أن يقفز الأكاديميون خارج أسوار جامعاتهم، وليقتصر قراء دراساتهم وأطروحاتهم المصاغة بلغة بحثية جافة على أعضاء لجان الترقي، وحاضرو السيمينارات العلمية، ومناقشو الرسائل الجامعية.

أصناف أهل الفكر

تتدرج وظائف البحث العلمي من جمع المتفرق إلى ابتكار الجديد، وبينهما مراحل عدة منها اختصار المسهب وتفصيل المختصر وتجلية الغامض ونقد السائد. ويتوزع الباحثون على هذه الوظائف جميعا، بعضهم يبدأ بالأقل ويجتهد في مسيرته فيرتقي على سلم العلم، ليصل إلى النقطة أو الدرجة التي يؤهله لها تحصيله المعرفي، وانضباطه المنهجي. وبعضهم يكتفي بالدرجات الأقل، إما لثبط في الهمة أو قلة في الطموح أو لظروف اجتماعية مختلفة عالجها "علم اجتماع المعرفة" بصور وأشكال شتى. وآخرون يصعدون السلم في دأب وإصرار وإيمان لا يتزعزع بأن لكل مجتهد نصيب، فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد. ومن بين هؤلاء جميعا هناك من يعرف قدر نفسه فيرحمها، وهناك من يدعي لها ما ليس فيها فيعذبها ويعذب الآخرين.

والصنف الأول يقل مع مرور الزمن في بلادنا، متأثرا بالتردي العام في الأخلاق، وتراجع قيمة العلم والعلماء، مع سيطرة المعايير المادية البحتة لتقييم البشر، وقياس موقعهم في الحياة. أما الصنف الثاني فتعج به المؤسسات المنوط بها إنتاج المعرفة، من مدارس وجامعات ومعاهد ومراكز بحثية، فيظن ناقلو المعرفة أنهم منتجون أصلاء لها، ويعتقد حاملو القشور أنهم يقبضون على اللباب، ويظن من يدورون في فلك الحواشي أنهم منغمسون من الأقدام إلى النواصي في المتون العامرة بالمعرفة العميقة الخالصة.

ونظرا لأن هذا الصنف ممن يحسبون على العلماء والباحثين لا يمتلك أصحابه الموهبة الحقيقية التي يحتاجها العلم والمشتغلين به، فإنه يسعى إلى تنمية المواهب الأخرى، المستعارة من الأسواق وبلاط السلاطين وعلب الليل الحمراء، فيجيدون النفاق والرقص على الحبال

والتسلق والوصولية، ويتعلمون فن التحايل والتملق والتمركز حول المنافع الذاتية، ويمتلكون مهارات المراوغة والخسة والهروب في لحظات الجد، التي ينسى فيها المخلصون مصالحهم لحساب المصلحة العامة. وحين يفسد المجتمع يصبح هؤلاء الأعلى صوتا والأرفع مكانة والأغنى مالا، فيجرفون في زحفهم المتجبر المتوحش، إلى جني الغنائم وتحقيق المصالح الضيقة، الطابور الضعيف الواهن من العلماء الحقيقيين، ممن يخلصون للأفكار والمعارف ويهبونها وقتهم وحياتهم وحبهم، موقنين أنه لا يصح إلا الصحيح في خاتمة المطاف، وأن الزبد يذهب جفاء، وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

ويتفرع من الصنف الأخير فرعان، الأول يستسلم أصحابه لقدرهم، فيواصلون العمل في المؤسسات الفاشلة، التي لا تقدر قيمتهم، ولا تعترف بعلمهم الغزير، وتمارس عليهم ألوان شتى من القهر المنظم. ومرد هذا الاستسلام إما لغياب الفرصة البديلة، أو افتقاد الروح المتمردة المغامرة، أو عدم تسرب الأمل في إمكانية الخروج قريبا من هذا النفق المظلم، لتعود الأمور إلى نصابها السليم. وقد يظل هؤلاء في مكانهم مخلصين للانتظار حتى تشتعل رؤوسهم شيبا، وقد يفارقوا هذه الدنيا من دون أن ينتهي هذا النفق الطويل، أو ينبلج فجر أحلامهم من طيات الظلام الدامس. أما الفرع الثاني فأصحابه يمتلكون قلوبا جريئة ونفوسا متمردة، ورغبة أصيلة في تغيير الأوضاع المقلوبة، وتصحيح الأمور المعوجة، والانتصار للعدل، مهما كلفهم هذا من عناء، ويفكر مثل هؤلاء فيما هو أبعد من مصالحهم الذاتية بكثير، ويقيمون ما يجري لهم وما يطولهم في سياق أوسع، يمتد ليطوق الوطن بأكمله، وربما تنتابهم في كثير من اللحظات نزعات ونوبات من التسامح والسكينة، فيمتد هذا التقييم إلى العالم من شرقه إلى غربه.

وبعض هؤلاء يقضي عمره في النضال ضد الظلم والفساد في مؤسسته الصغيرة، وبعضهم يترك مثل هذه المؤسسات، ليقيم مؤسسته الخاصة، أو يتحول هو في حد ذاته إلى مؤسسة متنقلة، أينما حل صاحبها حلت المؤسسة، يحقق فيها كل ما عجز عن إنجازه في الوظيفة الحكومية، أيا كان نوعها، ولا يعني هذا تخلي أمثال هؤلاء عن النضال من أجل مجتمع أفضل، لكنهم يوسعون دائرة الكفاح، بعد أن يتخففوا من الأعباء البيروقراطية المعوقة، ويبتعدوا عن مصادر الإزعاج والنكد الوظيفي، التي تستنفد جزءا كبيرا من جهد المبدعين، وتبدد طاقاتهم الخلاقة في أمور تافهة، لا تسمن ولا تغني من جوع.

ومن بين أصحاب هذا الفصيل الأخير هناك قلة تنجح في بناء مشروعها الفكري الخاص، بعيدا عن المناصب والمواقع الرسمية، واعتمادا على الموهبة التي تمثل بالنسبة لهؤلاء المنصب الذي لا يستطيع أي أحد أن يقيل الإنسان منه إلا خالقه سبحانه وتعالى. ويشق أتباع هذا الفريق طريقهم بالجهد والعرق والدأب، وامتلاك ذهنية الإبداع المتجدد، والقدرة على مقاومة ما يعترض مسيرتهم من مثالب ومشاكل، إما تقصد الواحد منهم لذاته، راغبة في تبديد جهده وإفشاله، ليتقهقر ويتأخر ويسير ذليلا مع القطيع. وقد تكون هذه المشاكل ذات سمة عامة، أو ناجمة عن خلل هيكلي، ويعاني منها جميع منتجي الأفكار والمعارف، مثل انتشار الفساد السياسي والاجتماعي وتردي الأخلاق وجمود البيروقراطية وتخلفها وتفشي الاستبداد والطغيان.

مثل هؤلاء يبينون أسطورتهم الذاتية على مهل وبجد وجهد صارمين، وينفضون عن كاهلهم غبار الأيام العصيبة، مجددين مع توالي الأيام تحديهم للظروف القاسية والأعداء الألداء، ولا ينفكون حتى ينالوا ما يطلبون، فيبدون نجوما زاهية وسط الظلام الدامس، وطرقا معبدة في صحاري الوطن الشاسعة، حتى تتغير الظروف، ويأتي جيل جديد واع يسير على هذه الدروب بخطى واثقة، ويبني على جوانبها كل أسباب العمران.

المثقف الخائن وحكايات أخرى

(1)

من العبارات الراسية فى عقلى، ومحفورة فى وجدانى تلك التى ذكرها الدكتور جلال أمين فى كتابه "شخصيات لها تاريخ" وتقول: "تحتاج النظم الشمولية فى الترويج لقراراتها إلى خدمات عدد من المثقفين، يجملون هذه القرارات فى أعين الناس مهما كانت درجة قبحها، أو على الأقل يحدثون درجة من الجلبة والضوضاء والتهليل لهذه القرارات يستقر معها فى أذهان الناس أنها تتمتع برضا الجميع..

لكن هؤلاء المثقفين أو المصفقين أشكال وأنواع، وهم متفاوتو القدرات والكفاءات تفاوتا عظيما، ولكل منهم دوره وجمهوره، الذى يعتبر المثقف موكولا به، ومسؤولا عنه" ثم يشير إلى واحد من هؤلاء ويقول: "كان رجلا ذكيا وجريئا، ولكنه للأسف استخدم ذكاءه وجرأته، فى مواقف كثيرة من مواقفه، بما يتعارض مع مصلحة أمته، ونحن لذلك نطلب له من الله المغفرة، ولكن لا يجوز أن نطالب الناس، أو نطالب أنفسنا بالنسيان".

(2)

هناك دراسة بديعة لجوليان بندا عنوانها "خيانة المثقفين" شن فيها هجوما لاذعا على المثقف الذى يتخلى عن رسالته، ويفرط فى مبادئه، ورأى فى ثناياها أن المثقف الحقيقى هو الذى ينحاز دوما إلى المعايير الخالدة للحق والعدل، ويكون دوما صادقا مع نفسه، مدفوعا بفعل المشاعر الفياضة، والمبادئ السامية إلى فضح الفساد، والدفاع عن الضعفاء، وتحدى السلطة الغاشمة.

(3)

أتوقف مليا أمام قصيدة رائعة لكنها مؤلمة للشاعر الكبير حسن توفيق عنوانها "المناضلون" يقول فيها: "في غرفة أنيقة/ مبنية جدرانها من النفاق والدجل/ وبابها منفتح لمن يرى الحقيقة/ لكنه يدوسها ويرتمى بلا خجل/ على المقاعد المريحة/ ممددا ساقيه حين يبدأ الكلام/ مدخنا سيجارة تلهمه الرؤى الفصيحة/ تلهمه الختام.... يا ضيعة الحقيقة/ طائفة من اللصوص والمهرجين/ تحترف الحديث عن قضايا الكادحين/ في غرفة أنيقة".

(4)

هناك قصة قصيرة ليوسف إدريس عنوانها "الرجل والنملة" يحكي فيها كيف كان ضباط السجون يعذبون المثقفين المعتقلين معنويا، عبر مطالبة كل منهم بأن يحضر نملة "أنثى" ثم يخلع ملابسه تماما ويضاجعها. ويؤكد بعض النقاد والشهاد أن "القصة حقيقية"، لكن مطابقة الواقع على الخيال جعلت البعض يقول بعد مرور كل هذه السنين، إن من السجناء من رفض، ومنهم من فعل وتخلص من هذه العقدة، لكن بعضهم، وهم قلة والحمد لله، لا تزال هذه الواقعة المهينة المشينة تسكن خلاياهم، وتأكل أنفسهم وأرواحهم.

وجاء ذكر هذه القصة ذات يوم على مقهى بوسط القاهرة، فقال شاعر معروف، وهو يقهقه: أما أحدهم، ثم ذكر اسمه، فإن النملة تمردت عليه، وثارت لشرفها، لتذله بطريقة أخرى، فأفلتت من يده، ودخلت أنفه، وظلت تزحف حتى وصلت إلى رأسه، وراحت تنهش مع الأيام في مخه حتى أكلت الفص المسؤول عن الأخلاق، وبعده الفص المسؤول عن التفكير، ثم التهمت الذاكرة، وهكذا حتى أصبحت رأس صاحبنا فارغة تصفر فيها الريح، فما كان منه إلا أن خلع ملابسه، ويقف الآن عاريا يهذى بألفاظ نابية.

(5)

سأل الفنان توسكانيني تلميذه ذات يوم: ما رأيك فيّ؟ فابتسم وقال: أما بالنسبة لتوسكانيني الفنان، ثم خلع قبعته وانحنى له تعظيما. وأما بالنسبة لتوسكانيني الإنسان، ثم خلع حذاءه وانهال على رأسه ضربا.

(6)

قال الحمار لصاحبه: انزل سأركب، فأنا جاهل بسيط وأنت جاهل مركب. فأما الجاهل البسيط، فهو الجاهل الذى يعرف أنه جاهل. وأما الجاهل المركب، فهو الجاهل الذى لا يعرف أنه جاهل. وقد جاء فى الأثر أن من تعلم علما و لم يعمل به فهو أجهل الناس.

(7)

قدُم فخر الدين الرازى، وهو متكلم وفيلسوف ومفسر للقرآن، إلى مرو فى خراسان ذات يوم، وكان له من الهيبة والعلم وعظم الذكر ما لا يجعل أحدا يراجعه فى كلامه، ولا يتنفس بين يديه. وكان عنده ذات مرة شاب صغير هو إسماعيل بن الحسين العلوى، فطلب منه الرازى أن يصنف له كتابا فى أنساب بنى طالب ليحفظه، فحقق له ما أراد، بعد تردد وخوف، فلما ناوله الكتاب نزل الرازى من مقعده وجلس على حصير، وطلب من تلميذه أن يجلس مكانه، فأبى، لكنه نهره بشدة وزعق عليه، وقال له: اجلس حيث أقول لك. فلم يتمالك إلا أن جلس حيث أمره.

ثم أخذ يقرأ فى كتاب تلميذه، ويستفهم منه عما استغلق عليه، إلى أن أنهاه قراءة، فلما فرغ منه قال: اجلس الآن حيث شئت، فهذا علم أنت أستاذى فيه، وأنا أستفيد منك، وأتتلمذ على يديك، وليس من الأدب إلا أن يجلس التلميذ بين يدى الأستاذ.

الأمية الأبجدية والثقافية

الأمية آفة إجتماعية، يكابدها من يقع فيها، ويعاني منها كل من حوله، وترشح آثارها السيئة على المجتمع بأسره. فالأمي به جزء معطل، حتى لو كان يكدح ويكسب ويضيف إلى الحياة المادية الكثير، وهو "فرد ناقص" لأن الإنسان لم يخلق ليأكل ويشرب ويتناسل كالسوام، ولا يعمل فقط كالآلة، لكن ليتذوق ويتسامي ويفهم ويدرك ويربط وينقد ويبدع، وكل هذه الطاقات القلبية والعقلية يمكن أن تتعطل أو يعطب جزء منها جراء الأمية.

وقد عرفت على مدار حياة طويلة في قريتي العزلاء المنسية أناسا أذكياء بالفطرة، طموحين بلا حدود، لكن ذكاءهم وطموحهم كان يصطدم دوما بأميتهم، وكان نهمهم إلى معرفة ما يدور حولهم في العالم الفسيح يقف باستمرار عند حاجز العجز عن فك شفرات الحروف الأبجدية ومعرفة مبادئ الحساب. ورغم أن بعضهم كانت لديه فطرة أكثر استعدادا للتقدم في مسالك الحياة، أو كان يملك جينات وراثية ذكية، أو لديه إلهام وتخاطر، فإنه لم يرتق إلى المستوى المطلوب، ومع تقدم السنين فاقه من هو أقل منه ذكاء فطريا أو وراثيا لمجرد أنه ذهب إلى المدرسة وتلقى تعليما منتظما فاكتسب ثقافات ومهارات أهلته لأن يحصد من ثمرات الحياة ما يليق به.

ورغم اتساع رقعة التعليم من الناحية الظاهرة والشكلية وزيادة عدد المدارس في العالم العربي فإن الأمية الأبجدية لم تتراجع، بل حافظت على تواجدها وتتقدم أحيانا إلى مستويات مخيفة جراء تخلف بعض الأسر عن تقديم أولادهم إلى التعليم الأساسي من ناحية، وقيام البعض الآخر بتسريب أنجالهم وأحفادهم من التعليم، دون أن يكون قد حصلوا ما يؤهلهم لقراءة سليمة معافاة. وسيطرة بعض الأفكار الخاطئة التي ترى أن البنات لا يجب أن يذهبن

إلى المدارس، وإن ذهبن فلفترة محددة، تطبيقا لمثل يقول: "مصير البنت الزواج"، وقتلا لمبدأ عظيم يحويه بيت شعر عميق لشاعر النيل حافظ إبراهيم يقول:

"الأم مدرسة إذا أعددتها.. أعددت شعبا طيب الأعراق"

وتظهر بيانات الالتحاق بمستويات التعليم الثلاثة في البلدان العربية كافة أن هناك تطورا كميا ملموسا قد حدث، حيث ارتفع عدد الطلاب من 31 مليون في عام 1980 إلى ما يقارب 56 مليون عام 1995، إلا أن المعدل تباطأ فيما بعد نسبة إلى الزيادة المطردة في عدد السكان. ويعزى ذلك إلى تراجع حجم إنفاق الدولة على التعليم، وتضاؤل دور التعليم في الحراك الاجتماعي. فمن قبل، وعقب الاستقلال، كانت الطبقات الدنيا والمتوسطة تقبل على التعليم إقبالا شديدا لأنه كان يعبد أمام أبنائها طريقا وسيعا للتحرك إلى الأمام، على مستوى الكسب المادي وتحصيل المكانة. أما اليوم فالجهاز البيروقراطي للدولة امتلأ عن آخره، و لم يعد هناك مكان لوظائف جديدة، وحتى لو حصل الشاب على وظيفة فإن العائد المادي لم يعد يجز وسط غلاء الاسعار وانتقال سلع عديدة من مجال الكماليات إلى مجال الضروريات.

و لم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن أعدادا غفيرة ممن أكملوا تعليمهم حتى نهاية المراحل الجامعية يعانون من "أمية ثقافية"، لأن دراستهم اقتصرت على المرور السريع على المناهج المقررة سلفا، وحتى لو أمعن بعضهم النظر فيها ووعاها عن ظهر قلب، فإنها في حد ذاتها قاصرة عن صنع عقل ناقد ومبدع.

ومن أسف فإن نظامنا التعليمي في العالم العربي ينتمي إلى الطريقة الأولى، التي تعتمد على الحفظ والتلقين، وتوصد الباب أمام الإبتكار وإنتاج الجديد والملائم، الأمر الذي حول مدارسنا إلى ما يشبه "الكتاتيب" وحول جامعاتنا إلى مدارس أولية، فضعف مستوى الخريجين، وتضاءلت قدرتهم على أن يحوزوا منهج تفكير مناسب في حل مشكلاتهم الحياتية، علاوة على عدم ملائمة الأغلبية منهم لسوق العمل، لأن الجهات التعليمية التي مروا بها، ثم لفظتهم إلى الشارع، لم تعن بالتدريب، قدر عنايتها بالتدجين، وتعمدها سلب التلميذ في البداية والطالب في النهاية أي قدرة على التفكير المستقل، وأي منطق لبناء موقف من المجتمع والعالم، بل والكون الفسيح.

وأضر هذا الوضع ضررا بالغا بالبحث العلمي، فبات يدور في أغلبه حول "جمع المتفرق" أو "اختصار المسهب" و"تطويل المختصر"، و لم يرق إلى المستوى المناسب في تأدية وظائف

البحث الأخرى ومنها "تجلية الغامض" و"استكمال الناقص"، ولا تلوح في الأفق أي بوادر على أنه سيصل عند أغلبية باحثينا إلى المرتبة الأسمى في البحث والتدقيق وهي "نقد السائد" و"ابتكار الجديد"، وهما مرحلتان مهمتان ليس بالنسبة للعلم ومناهجه فحسب، بل أيضا بالنسبة للحياة العملية، بمختلف اتجاهاتها ومناحيها.

وللأمية الأبجدية والثقافية أثر ضار على السلوك الاجتماعي، فالدراسات الاجتماعية تبين أن أغلب المنحرفين والجانحين من الأميين، والدراسات السياسية تظهر أن الأمية بألوانها كافة تؤدي إلى تراجع مستوى الانخراط والمشاركة السياسية. كما أن دراسات التنمية تبين أن تراجع المستوى المعرفي للعامل والفلاح والموظف يؤثر سلبا على معدلات النمو، من منطلق الدور الرئيسي الذي يلعبه العنصر البشري في التقدم الاقتصادي والرفاه الاجتماعي.

إن تشخيص الأمية ليس صعبا، لكن الصعوبة تكمن في تطبيق الاقتراحات والدراسات التي بحثت عن سبل لإيجاد "مجتمع بلا أمية". وأتصور أن المسألة تحتاج إلى إرادة صارمة من الدولة، لتطبيق إجراءات محددة ونزيهة وشفافة في هذا المضمار، وتخصيص الأموال اللازمة لذلك، تعين على تقديم مكافآت تشجيعية لمن يسعى إلى محو أميته. ويمكن وضع شروط أمام المتخرجين من المدارس والجامعات بأن يقدم كل منهم عددا محددا ممن ساهم هو في محو أميتهم قبل اعتماد درجته العلمية، وذلك على غرار التجربة الكوبية. ويجب أن يكون الحصول على شهادة محو الأمية شرطا أساسيا في تولي الوظائف والسفر للعمل بالخارج وأداء فريضة الحج، ويجب أن يساهم الجيش والشرطة والمؤسسات الدينية في هذا المسألة.

ويمكن أن نستلهم في هذا طريقة "التعليم التكاملي المستمر" التي وضعتها اليابانية يوشيكو نومورا، قاصدة بها التحول من التعليم المبني على المعرفة إلى التعليم الذي يؤسس على الحكمة، والتحول من التعليم الذي يركز على المعرفة العقلية إلى تعليم شامل للشخصية ككل، والتحول من تعليم الثقافة التقليدية لخلق ثقافة جديدة، والتحول من التعليم المرتبط بسنين المدارس إلى تعليم متكامل مستمر على مدار العمر. وتؤمن هذه النظرية بأن كل شيء في الحياة هو مادة للتعليم الذاتي وأن تعليم الطفل يجب أن يصاحبه تعليم الوالدين والمدرس أيضا.

أساتذة وتلاميذ

هناك حكاية شهيرة موزعة بالتساوى على التراجم التي كتبت عن طه حسين ومحمد مندور، حدثت ذات يوم بين أروقة كلية الآداب، جامعة القاهرة، وصارت إحدى العلامات البارزة في تاريخ العلاقة بين الأستاذ وتلميذه. فمندور كان طالبا بكلية الحقوق، لكن شوقه الجارف إلى المعرفة دفعه إلى مدرجات كلية الآداب، فجلس بين طلابها مستمعا إلى أساتذتها، وفي مطلعهم عميد الأدب العربي، الذي لفت انتباهه وشد سمعه صوت طالب يتحدث في الأدب بطلاقة واقتدار، فلما قربه إليه، عرف أنه ليس منتميا رسميا إلى الآداب، إنما إلى جارتها الحقوق.

لكن الأستاذ اكتشف أن المكان الطبيعي لتلميذه هو هنا بين دارسي البيان، وليس هناك بين دارسي البرهان، فبذل كل جهده مستطاع كي يطابق بين هواية مندور ووضعه الرسمي، فنقله إلى الآداب، وساعده وعلمه ورشحه لبعثة خارجية، تعثر في مطلعها، ثم اجتهد في نهايتها فأصاب ما يريد، وعاد ناقدا أدبيا بارزا، لا ينساه أصحاب النصوص العامرة بالبلاغة والمعاني.

هذه الحكاية لم تعد تتكرر إلا نادرا، فأغلب الأساتذة لم يعدوا مهتمين بأحوال التلاميذ، ولا هؤلاء احتفظوا جميعا بتقدير من علموهم أكثر من حرف. ومع تتابع الزمن، وفساد في العملية التعليمية لم نعد نسمع عن أساتذة بقامة المؤرخ الكبير شفيق غربال الذي كان كلما سأله الناس عن كتبه، أشار إلى تلاميذه وقال: "كل واحد من هؤلاء كتاب لي". وفي المقابل لم نعد نعرف تلاميذ على شاكلة هؤلاء الذي تحلقوا حول غربال يسمعون منه حكايات الأمم ومساراتها، وحملوا اسمه في المنتديات والندوات، فلا تمر إحداها إلا ونجد أحد هؤلاء يقف ويتحدث بعبارات من قبيل "هكذا علمنا أستاذنا شفيق غربال".

وتعدت حالة رشيد رضا مع أستاذه محمد عبده مجرد الاستشهاد بالأقوال المأثورة والعبارات المؤثرة، إلى مستوى سعي التلميذ لجمع مشروع الأستاذ أولا، ومحاولة استكماله ثانيا. فرضا بذل جهدا كبيرا في لم شمل ما تناثر من كتابات عبده ومداخلاته المكتوبة وفتاواه المسجلة، ولولا هذا الجهد لضاع بعض ما أنتجته قريحة المجدد الكبير في متاهات الجرائد والمجلات، وأضابير دار الإفتاء. و لم يقف رضا عند هذا الحد بل سعى إلى استكمال مشروع أستاذه، فعبده انتقل إلى الرفيق الأعلى قبل أن يتم تفسير القرآن الكريم، فاستدعى رضا ما خطه عبده، وثبته وبدأ يضيف إليه بقدر ما أسعفته إمكانياته، ليطلق على هذا كله "تفسير المنار".

وتكرر نصف هذا الأمر مع تلاميذ عالم السياسة الكبير حامد ربيع، الذي شغل حياته العلمية والفكرية في تتبع العلاقة بين الظاهرة السياسية والأنساق الدينية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية والنفسية، فأنتج كتبا عميقة ومتنوعة وعابرة للمعارف، وإن كانت مبتدأها وخبرها يدور حول علم السياسة. فربيع لم يكن مهمتا بإخراج كتبه على نحو يليق بما حوته، فجاء تلاميذه ليخرجوها إلى الباحثين والكتاب والمهتمين في إطار مشروع "نشر تراث الرواد" الذي تبناه قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، حين كان يرأسه الدكتور حسن نافعة. وتم توزيع كتب ربيع على محاور، تولى إخراجها تلاميذه، الذين يحتفظون له بمودة خالصة وعرفان لا يخالطه شك، ومن بينهم الدكاترة سيف الدين عبد الفتاح، وحمدي عبد الرحمن، وحامد عبد الماجد القويسي.

و لم يكن تلاميذ عبد الوهاب المسيري استثناء من هذا، فمن تعلموا على يديه، واقتربوا منه، وشاركوه مشاريعه الفكرية الكبيرة لاسيما موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية" ومشروع "التحيز المعرفي" لا يزالون يمجدون إنتاجه المعرفي الفارق، ويمدحون أستاذيته التي انطوت على البساطة الآسرة، والعلم الغزير، والاستئناس الأسرى الدافيء، والآمال العريضة. و لم ينبه هذا الاهتمام من فراغ، فالرجل كان مؤسسة تمشي على الأرض، لتضم بين أجنحتها عشرات من تلاميذ محبين للمعرفة، مؤمنين بالأفكار التي وهب لها المسيري نفسه وعقله، وفتح له باب بيته ليستقبل في أي وقت كل من يروم اشتباكا مع أفكاره العميقة.

لقد عرفت الإنسانية في تاريخها المديد صورا ناصعة لعلاقة التلميذ بأستاذه، قدمها لنا أفلاطون تلميذ سقراط، وأرسطو تلميذ أفلاطون، ورسمتها لنا التلمذة المتعاقبة لأعلام الفقه

الإسلامي، مالك، وأبو حنيفة، وابن حنبل، والشافعي. وتوزعت التلمذة طيلة التاريخ بين رافدين، الأول يقوم على علاقة الوجه للوجه، حين يلتقي التلميذ أستاذه في رواق أو مدرسة أو مكتبة، والثاني ينبني على من تعلموا على كتب أساتذة لم يقابلوهم أبدا، وفي هذه النقطة نجد أساتذة لمن انشغلوا بالعلم وفروعه في أرجاء الأرض، ونلفى صدقات جارية لا تنقطع تجود بها المطابع في كل مكان، فيربي تلاميذ على سطور أساتذة، ويحصد أساتذة ثمار جهدهم المستفيض.

وقد تكبر الأستاذية فتصير أعلى قامة وقيمة من شخص واحد، أو معلم منفرد، أو استاذ وحيد، لنجد مدرسة فكرية متكاملة، مثل "مدرسة فرانكفورت" ومدرسة "براغ" ومدرسة "دمياط" التي حملت العلم قبل وصول الحملة الفرنسية إلى مصر، ومدرسة "الإسكندرية" القديمة. وقد تتسع وتكبر مرة أخرى لتصبح حضارة كاملة، بعض نما وساد وازدهر، وألقى بظله الوارف على كل ما حوله من البلاد، فنقلت عنه ما وسعها. وهكذا تتلمذت الحضارة الإغريقية على الحضارة الفرعونية، وتتلمذت الحضارة الرومانية على الإغريقية، ونقلت الحضارة الإسلامية عن الاثنين، ومعهما الحضارة الفارسية والهندية والصينية، فأضافت لبنة قوية في مسيرة المعرفة الإنسانية، بنت عليها الحضارة الغربية مداميك علمها وثقافتها.

لقد امتدت مشاهد الأستاذية والتلمذة دونما انقطاع، وزادت مع اتساع حواضر التعليم ومؤسساته؛ لكنها راحت تتراجع في بلادنا حاليا مستسلمة ليد الفساد التي لطمت كل جوانب الحياة، ويد الضيق التي جعلت الأستاذ منشغلا بما يقيم أوده ويحفظ ذويه من الفاقة، أكثر من انشغاله بما يصقل أذهان تلاميذ يسعون وراءه بحثا عن المعرفة.

نظم تعليمية مريضة

"أخبرني سأنسى.. أرني فقد أتذكر.. أشركني سأعي وأفهم"... هذا مثل صيني.ينطوي على حكمة عميقة لا يستلهمها إلا كل ذي عقل فهيم وبصيرة نيرة. وهي في حد ذاتها تصلح شعارا أو لافتة عريضة لنظام تعليمي ناجح، لأنها ترفض التلقين الذي يخاطب أردأ الملكات العقلية وهي "الذاكرة"، ويقوم في أصله على تدفق المعلومات من فم المعلم إلى آذان التلاميذ، فلا تستقر في أذهانهم إلا ساعات أو أيام، ويتبخر أغلبها مع مرور الزمن، فتسقط بالتقادم، أو فور انتهاء الامتحانات. وتفضل هذه الحكمة المزاوجة بين السمعي والبصري في التعليم، لأنه أكثر قدرة على البقاء في الذاكرة والأفهام، لمخاطبته حاستين مترابطتين، لكنها تحبذ الحد الأقصى من نظام التعليم الذي يقوم على الحوار بين المعلم والتلميذ، فيشرك الأول الثاني في العملية التعليمية، ويتيح له فرصة إخراج كل ما لديه من طاقة عقلية، وقدرة على المناقشة العلمية والنقد، وصولا إلى الإضافة والإبداع.

ومن أسف فإن نظامنا التعليمي ينتمي إلى الطريقة الأولى، التي تعتمد على الحفظ والتلقين، وتوصد الباب أمام الإبتكار وإنتاج الجديد والملائم، الأمر الذي حول مدارسنا إلى ما يشبه "الكتاتيب" وحول جامعاتنا إلى مدارس أولية، فضعف مستوى الخريجين، وتضاءلت قدرتهم على أن يحوزوا منهج تفكير مناسب في حل مشكلاتهم الحياتية، علاوة على عدم ملائمة الأغلبية منهم لسوق العمل، لأن الجهات التعليمية التي مروا بها، ثم لفظتهم إلى الشارع، لم تعن بالتدريب، قدر عنايتها بالتدجين، وتعمدها سلب التلميذ في البداية والطالب في النهاية أي قدرة على التفكير المستقل، وأي منطق لبناء موقف من المجتمع والعالم، بل والكون الفسيح.

وأضر هذا الوضع ضررا بالغا بالبحث العلمي، فبات يدور في أغلبه حول "جمع المتفرق" أو "اختصار المسهب" و"تطويل المختصر"، ولم يرق إلى المستوى المناسب في تأدية وظائف البحث الأخرى ومنها "تجلية الغامض" و"استكمال الناقص"، ولا تلوح في الأفق أي بوادر على أنه سيصل عند أغلبية باحثينا إلى المرتبة الأسمى في البحث والتدقيق وهي "نقد السائد" و"ابتكار الجديد"، وهما مرحلتان مهمتان ليس بالنسبة للعلم ومناهجه فحسب، بل أيضا بالنسبة للحياة العملية، بمختلف اتجاهاتها ومناحيها.

فالمؤسسات التي تنتج كل شيء، ابتداء من الكلمة إلى الكتاب، ومن الإبرة إلى الصاروخ، في حاجة ماسة إلى طاقة بشرية فاعلة، تصبح قيمة مضافة إلى عناصر الإنتاج، أو تشكل رأسمالا بشريا حقيقيا. ولن يتأتى هذا إلا بتعليم ناجع، وتدريب جاد ومستمر. ومن دون ذلك لن يكون هناك تقدم، ولا نهضة. وقد طبقت الأمم القوية هذه الحكمة، فرأت في التعليم عمودا رئيسيا من أعمدة تواجدها واستمرارها. وتستعيد الذاكرة في هذا المقام واقعة نرددها دوما للزعيم الفرنسي الكبير شارل ديجول حول أهمية التعليم، فهو عندما دخل إلى فرنسا بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها سأل صديقه الأديب الكبير أندريه مالرو، وهما يشهدان انهيار كل مرافق فرنسا ومؤسساتها وبنيتها التحتية: كيف حال الجامعة والقضاء؟ وعندما رد عليه قائلا: بخير، تهللت أسارير ديجول وقال: الآن أستطيع أن أعيد بناء فرنسا.

إننا في حاجة ماسة إلى نظام تعليمي يلائم واقعنا، الروحي والمادي، ويوافق ظروفنا الاقتصادية والاجتماعية. تعليم ينمي الثقافة العامة، والذوق الرفيع، والخلق القويم، والسعادة الغامرة، ويعيد صياغة علاقة الفرد بالحياة والكون على الوجه الأكمل، لينتشل الإنسان من أن يتحول إلى شيء أو سلعة رخيصة، ويراعي، في الوقت ذاته، حاجة سوق العمل، فيوفر لها كوادر مدربة على أفضل وجه ممكن. ولابد لهذا التعليم أن يراعي أيضا ضرورة تعزيز القدرة على التفكير غير النمطي، وتحسين تعامل الفرد مع المشكلات الحياتية بتفاصيلها الدقيقة، والتكيف مع الظروف التي تواجهه في حركاته وسكناته. فمن العبث أن تقذف مدارسنا وجامعاتنا إلى مختلف دروب الحياة كل سنة الملايين أناس غير قادرين إلى إدارة حياتهم بصيغة سليمة، ترتقي بها، وتوفر على الإنسان الوقت والجهد والمال. وحين يحقق التعليم هذه الغايات وتلك الأهداف فإنه يعزز "القدرة الناعمة" للدولة، بعد أن يدفع إلى شرايينها قوة بشرية جاهزة لكل الاحتمالات، في السراء والضراء، في السلم والحرب.

وهذه العملية ليست محض افتراض ينبع من الخيال الجامح، وليست مجرد رجاء ينبت من الأماني المقنعة، بل هي معطيات وحقائق جلية، تراكمت على مدار السنين من تجارب أمم أخرى، أخرجها نظامها التعليمي الناجع من الظلمات إلى النور، ومن التخلف إلى التقدم. والأمثلة في هذا المقام عديدة، لا يمكن نكرانها، وهي ليست مقصورة على الغرب فقط، بل متواجدة في أماكن أخرى على سطح الأرض، ولعل التجربة الماليزية خير برهان، وأنصع مثال، على استخدام التعليم كأداة أساسية في عملية التنمية.

وكي نرتقي هذه الدرجة فنحن نحتاج إلى ثورة هائلة في مناهجنا التعليمية، فنسند تأليفها إلى من يجدر بهم أن يؤتمنوا على صناعة عقل أمة، وليس إلى شلة من المنتفعين والمرتزقة التي تتعامل مع الأمر بأنانية شديدة، لا يهمها سوى الحصول على بضع أموال من الخزينة العامة لقاء كتب دراسية هزيلة. ونحتاج أيضا إلى الاهتمام بالمعلم، ماديا ومعنويا، وتأهيله تربويا وعلميا للقيام بالخدمة الجليلة المنوط به، والاعتراف بمحورية دوره في العملية التعليمية برمتها، وإفساح المجال له، ليصول ويجول، على هامش المناهج المقررة، فيمنح تلاميذه بعض معرفته، ويحضهم على القراءة والمطالعة، بلا حدود وفي كل الاتجاهات. وهذه المسألة تفترض أن يتم تغيير طريقة اختيار المعلمين المتبعة حاليا، وإبداع طريقة جديدة، تعطي فرصة للنابهين والمجدين والمجيدين والمبدعين بأن يصلوا إلى المدارس والجامعات.

ونحتاج أيضا إلى اتباع طريقة من التعليم "التكاملي" و"المستمر" الذي لا يقتصر على المدرسة فقط، بل تشاركها المؤسسات الاجتماعية الأخرى، من أسر ودور عبادة ونوادي وجمعيات أهلية. ولا أعني هنا أن تقوم هذه المؤسسات بتكرار مناهج المدارس في صيغة دروس خصوصية كما هو متبع حاليا، بل يكون لها مناهجها الخاصة، المتفق عليها، والتي يضعها تربويين وعلماء ومفكرين ومختصين، مثل ما هي الحال بالنسبة للمدارس. كما لا يجب أن يختصر التعليم في مراحل العمر الأولى، فينتهي بمجرد تخرج الفرد من المدرسة الثانوية الفنية أو الجامعية، أو اكتفاء البعض بمرحلة التعليم الأساسي فقط، بل يجب أن يكون تعليما ممتدا في الزمان، يستمر من المهد إلى اللحد، فيظل الإنسان يتعلم من دون توقف، ليس من أجل الحصول على شهادة، بل للارتقاء بذهنه ومهنته وحرفته وإنسانيته. وفي كل هذه الأحوال والدرجات من الضروري أن تتسم العملية التعليمية بحيوية فائقة، وتحقق للمتعلمين والمتدربين مزيدا من المتعة والسعادة والرضاء عن النفس، وليس مزيدا من الشقاء والتعاسة

والتوتر والخوف، مثل ما هي الحال لدينا الآن، حيث أورثت الامتحانات، خاصة الثانوية العامة، الأسر حالة من الرعب والضيق، الذي لا مبرر له، ويمكن تجنبه لو كان هناك تعليم مختلف، وتقويم مغاير لتحصيل الطالب وإلمامه.

ونحتاج أيضا إلى ربط التعليم بالبحث العلمي، وتعزيز صلة القربى الراسخة بينهما، فينفتح هذا على ذاك، في تفاعل خلاق، وتغذية مرتدة لا تتوقف أبدا. وأولى الخطوات في هذا الشأن هي إعلاء قيمة المؤسسية في البحث، وتعزيز روح الفريق بين العلماء والباحثين ومنتجي المعرفة بشتى ألوانها. فالبحث لا يتقدم في ظل هذه القطيعة الدائمة بين الباحث ومؤسسته، أو تهالك هذه المؤسسة وعدم قدرتها على توفير المناخ العلمي السليم، الذي هو شرط ضروري لأي نهضة تعليمية وعلمية.

الفلكلور عروبة مصر

طالما انتاب بعض المصريين، في أيام الهزائم والانكسار التي ألمت بالعرب، قنوط شديد حيال هويتهم العربية، وانسحبوا داخل أنفسهم، وأحاطوها بسياج محكم من الانتماء القطري الضيق، الذي ينزع مصر من سياقها الأوسع، ويقطع صلتها بتاريخها ومصالحها في آن. ويستدعي الذهن هنا جدلا قديما، لم يصمد أمام دفع التيار الأكبر في الحياة الاجتماعية الثرية للمصريين بمختلف شرائحهم الاجتماعية ومشاربهم الفكرية وتوجهاتهم السياسية، حول هوية مصر، التي أراد لها أحد حكامها، وهو الخديوي إسماعيل، يوما أن تكون "قطعة من أوروبا"، وتمناها طه حسين "بحرمتوسطية" وأراد لها البعض أن تجلب "الفرعونية" فقط، إلي الحاضر المعيش ولا تتركها منسية في التاريخ البعيد. وسعى آخرون إلى لي عنق الشعار العظيم الذي رفعته النخبة السياسية والاجتماعية والفكرية إبان أيام الاحتلال وهو "مصر للمصريين"، ليستمر في الزمان والمكان، غريبا على مفهومه المحدد الذي قصده من تبنوه، ليس له أدنى علاقة بالهدف الذي رفع من أجله.

هذا الجدل، الذي يطفو ويغوص، يتأجج ويخبو، بين حدود النخبة المصرية، يصادر على الميول النفسية والتصورات الذهنية والأبعاد الاجتماعية بحمولاتها الدينية والعقدية، لشعب برمته، لم يشك يوما في هويته العربية، ولم يجد أي داع لطرح تساؤل حول هذا الأمر، بل يعلو على جدل المثقفين، ليراكم مما تنتجه قريحته، ما يؤكد توجهه الفطري نحو العروبة، متحررا من عقد النخبة المصرية وظنونها، مع أنها لم تبرح، على مدار أكثر من قرن ونصف من الزمن المكان نفسه، الذي مكث فيه الرعيل الأول من المفكرين المستنيرين، والساسة الأحرار.

القريحة الشعبية المصرية تسطر توجهاتها بعفوية، لا تعرف تخطيط المثقفين ومآربهم الموزعة على مصالح ضيقة أحيانا، وتتلمس خطاها بشفافية لا تتوقف أبدا أمام نصوصهم التي يلفها الغموض وتصيبها المواربة. وهذه التوجهات تقطع أي شك حول عروبة مصر. فالأبطال الأسطوريون الذين تحفل بهم السير الشعبية المصرية هم عرب، مثل "أبو زيد الهلالي"، و"سيف بن زي يزن"، و"حمزة البهلوان"، و"الزير سالم"، و"ذات الهمة". والأشخاص الذين يتخذهم أغلب المصريين قدوة ومثالا هم من عرب الجزيرة، مثل الرسول صلى الله عليه وسلم في الأخلاق والورع، وعمر بن الخطاب في العدل، وخالد بن الوليد في الشجاعة، وعمرو بن العاص في الدهاء. والممقوتون هم عرب أيضا، يتقدمهم الحجاج بن يوسف في التجبر، وأبو لهب في الكفر، وعبد الله بن سلول في النفاق.

نعم.. لم تغفل القريحة المصرية السيرة الفرعونية، في "إزيس وأزوريس" و"كليوباترا وأنطونيو" و"عايدة"، ولم تنس حكمة "الفلاح الفصيح" أو ورع "إخناتون" المنادي بالتوحيد، لكن كل هذه الحكايات ظلت ذات طابع نخبوي، بينما غلب الطابع العربي – الإسلامي على القريحة الشعبية، وبدت الفرعونية تحمل معنى سلبيا في الخطاب السياسي والديني للمسلمين المصريين وبعض الأقباط، فـ"الفرعونية السياسية" تعني الاستبداد، والفرعون بالمفهوم الديني يعني "المروق والتكبر" لكنها احتفظت بجلالها في الخطاب الثقافي لترتبط بأول حضارة إنسانية لا تزال آثارها تشهد على عظمتها. كما مزجت مصر تاريخها، وصهرت كل ثقافات الغزاة الذين مروا بها على مدار التاريخ، لتصبح وثيقة من جلد رقيق، يظهر فيها القرآن فوق الإنجيل ويعتلي الاثنان هيرودوت، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة تقرأ بوضوح وجلاء.

من هنا لم يكن الجدل حول الهوية ورغبة البعض في الانكفاء على الذات يؤرق المصريين سوى في أيام المحن التي تلم بالعرب، ربما ليأس جارف من إصلاح الحال، أو شوفينية مريضة زائفة للنجاة بالنفس، أو شعور بعدم جدوى الرهان على العروبة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا.

كاتب السلطة المتخفي

هاتفني قارئ مصري يعيش في الخارج وسألني بغتة: ما رأيك في فلان؟ فلذت بصمت قصير وقبل أن أفتح فمي بأول حرف في الإجابة؟ عاد الرجل يقول: أنا في حيرة، لقد كنت أحسبه مع الناس لكن قبوله منصبا في إحدى المؤسسات الصحفية القومية أوقعني في حيرة شديدة، وزاد من حيرتي ما سمعته منه في أكثر من محطة فضائية على مدار الشهور الأخيرة، لقد انقلب الرجل الذي طالب ذات يوم بالقصاص بإغراق رجل الأعمال ممدوح إسماعيل صاحب العبارة التي أغرقت أكثر من ألف مصري، وصار بوقا للنظام. ثم استطرد: "والكاتب الآخر الذي كان يتقلب يمينا ويسارا، لكني كنت أحسب أن هذا من باب تمرد المبدعين، حتى منحوه هو الآخر منصبا".

وقلت للرجل: "في العموم فإن كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، ولا تزر وازرة وزر أخرى. وفي الخصوص فإن كل كاتب مسئول عما يكتب ويتخذ من مواقف، ويقبل من مناصب صغيرة أو كبيرة". لكنه عاجلني قائلا: "سأكون صريحا معك، أنا أصبحت أشك في الجميع"، فابتسمت وقلت له يا أخي هناك قاعدة ذهبية تقول: "يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال"، فقال: أريد توضيحا أكثر، فقلت له: لا أريد أن أكلفك أكثر من ذلك، أنت تجري مكالمة دولية، أرسل لي إيميلك، وسأفصّل لك الأمر في رسالة مطولة.

أغلقت الهاتف وجلست حزينا، على بعض منا أساء إلينا جميعا، حين تقلب وتبدل بين عشية وضحاها، وبدا لي الرد على هذا القارئ الكريم غاية في الأهمية، إذ إن الناس إن فقدوا الثقة في قادة الرأي وفيمن يعولون عليهم من الساسة والرموز الاجتماعية والثقافية، استسلموا لضيق العيش وفساده، ورضخوا تحت نير الاستبداد، وفقدوا البوصلة الصحيحة

التي تشير إلى الاتجاه الأفضل والأكثر تقدما. كما بدا لي، وللأسف الشديد، أن المتبجحين في الدفاع عن النظام الحاكم أفضل من المنافقين الذين يخدمونه في الخفاء، ويظهرون، إلى حين، عكس ما يبطنون، وتذكرت المقولات العلمية التي تزداد رسوخا في الأكاديميات الغربية الآن من أن الموضوعية في العلوم الإنسانية هي أن يعلن الكاتب في بداية بحثه أو دراسته عن هويته الفكرية وانحيازه السياسي.

ودارت رأسي بما سمعت، واستدعيت كل ما أعرفه عن الذين باعوا عن قصد، والذين سقطوا في منتصف الطريق، وكتبت إلى صاحبنا قائلا: "هناك يا أخي العزيز من يعارض حتى يرفع من ثمن شراء السلطة له. وهناك من يعارض لأنه لم يجد له مكانا في ركاب هذه السلطة ورحابها بعد أن أزاحه أو لفظه الملتفين حولها. وهناك من يعارض لأنه لم يحصل على كل ما كان يتمناه من اقترابه من الحكم. وهناك من يعارض جناحا في السلطة لحساب جناح آخر، ويهاجم رجل أعمال معين لصالح منافسيه في السوق. وهناك من يعارض في سبيل تحصيل شهرة منساقا وراء مبدأ: خالف تعرف. لكن كل هؤلاء لا يحجبون عنا حقيقة ناصعة كشمس ظهيرة صيف تقول بجلاء: هناك دوما في مصر شرفاء كثيرون، عارضوا لأنهم كانوا غاضبين من الفساد الذي استشرى والاستبداد الذي زادت وطأته، ولأنهم حالمون بغد أفضل لوطنهم، ومدركون أن عليهم واجب تبصير الناس إلى ما فيه خير العباد والبلاد، ومؤمنون أن المكان الحقيقي للمثقف هو أمام الأمير يرشده إلى الصالح، وليس خلفه، يبرر له سياساته مهما انحرفت، وسلوكياته مهما اعوجت".

وبعثت الرسالة فجاءني السؤال: كيف نكتشف كاتب السلطة المتخفي؟ واسترجعت كل ما وقر في ذهني من معلومات عن هؤلاء وأجبته: "هناك من لم ينقطع الحبل السري الذي يربطه بأجهزة الأمن وبعض رجال السلطة، حتى لو كتب ما يعتقد بعض المتعجلين أنه ينطوي على معارضة. وهناك من يدخل أهل الحكم على خطه يهاتفونه ويساومونه ويقدمون له الإغراءات فيلهث وراءها أو يتوعدونه فيخاف، وهنا تجد كتاباته بدأت تأخذ طريقها إلى التغير، وتشم من بين سطورها رائحة التواطؤ المتدرج. وهناك من يعمل لحساب أكثر من طرف في وقت واحد، وهذا تكشفه من تناقض كلماته، فتجد مقالا في الشرق وآخر في الغرب، دون اتساق ولا انسجام يتوافر دوما وحتما لمن تنبع أفكارهم من رؤوسهم. ويوجد الكاتب الذي يُفرط في الحديث عن نزاهته واستقامته، وهذا تحذر منه، قياسا على الحكمة

المتداولة والمنسوبة إلى أرسطو والتي تقول: "احذر المرأة التي تتحدث كثيرا عن الشرف". ويوجد الكاتب الذي يرسم لنفسه طريقا مع السلطة على المدى الطويل، فيتقرب إليها بقدر بسيط ومدروس، ويضيء لها من آن إلى آخر الضوء الأخضر الذي يقول لها "أنا جاهز وفي الخدمة" فإن برق في عينيها وفهمت ما يرومه والتقطته ذهب إليها بكل كيانه، وإن عميت عن إبصار هذا الضوء الذي لا ينقطع، يكون صاحبنا لم يتوغل في الاسترخاص، ولا تزال بينه وبين القراء جسور عامرة بالثقة حتى ولو كانت ضيقة، فيعود بصمت من حيث أتى.

وبعثت الرسالة فجاءني سؤال آخر: اذكر لي أمثلة؟ وأغمضت عيني فصففت من وجوههم بقدر ما أسعفتني الذاكرة، وابتسمت قليلا، وقمت إلى جهاز الكمبيوتر وكتب إليه مطمئنا: اتبع ما قلته لك بقدر ما وعيت من حيل هؤلاء وطرق تخفيهم، وتابع ما يكتب في الصحف بانتظام، ستكتشفهم بنفسك بعد قليل، وستعرفهم بأسمائهم وسيماهم كما يعرفهم أي قارئ ذكي.

العدد ألف من مجلة "العربي"

كانت شمس العصر الكسيرة تترنح على اللافتة الزجاجية للمقهى المواجه لجامعة القاهرة، فتسكب نضارها على غلاف مجلة ملون تطوقه يدان سمراوان، صاحبهما يدس رأسه بين دفتيها وشفتاه مضمومتان في حزم، وعيناه تأكلان السطور. ملت برأسي لأرى ما الذي يجذب صاحبنا كل هذا الانجذاب الذي كاد أن يفصله عن كل ما يحيط به، فوجدت على الغلاف كلمة "العربي" عريضة بارزة.

كانت هذه هي المرة الأولى التي أرى فيها "مجلة العربي"، وكنت أنهي الأسبوع الأول لحياتي الجامعية، ومن يومها صارت مجلتي. ضممتها إلى الهلال، وعرفت بعدهما مجلتي الدوحة والأمة، فشغفت بها جميعا، إلى درجة أن مطبوعاتها الشهرية لم تكن تكفيني، فكنت أذهب إلى "سور الأزبكية" وسط القاهرة حيث بائعي الكتب القديمة، لأتزود بالأعداد الفائتة، فغصت مع العربي إلى السبعينيات والستينيات، وانتقلت من أيام محمد الرميحي إلى زمن أحمد زكي وأحمد بهاء الدين.

كانت هذه المجلات بالنسبة لي الزهور الناضرة التي تدلني على البساتين العامرة بكل ما لذ وطاب من المعرفة. فما إن أطالع فكرة مختصرة، أو أستدل على كتاب معروض، أو رواية مرت معانيها المجملة من بين أيدي ناقد، أو ترجمة لشخصية ثرية في دنيا العلم والفكر، حتى أجري إلى مكتبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية التي أنتمي إليها والمكتبة الأم للجامعة وسور الأزبكية، لأسأل عن هذا المؤلف وذاك الكتاب، فأعود أكثر فهما ودراية وانشغالا.

ولأن هذه المجلات كانت شاملة، وبها من قطوف الآداب وألوان العلوم ما استدار واكتمل على أحدث هيئاته وأفضلها في اللحظة التي تدفع المطابع بها إلى أسواق القراءة والمطالعة، فإنها قادتني إلى الاهتمام بأحدث ما تنتجه قرائح البشر في مشارق الأرض

ومغاربها، وعلمتني أن أحقق ما طلبه نجيب محفوظ من تلاميذه أن يقرأوا بلا حدود وفي أي اتجاه، وبذلك ساهمت العربي وأخواتها في تكويني، وإليها أرد دوما الفضل في الدخول إلى دنيا الفكر الرحيبة الرهيبة، التي أحتاج إلى قدر عمري مائة مرة لأقف على بعضها وقوفا واثقا ثابتا.

وأحيانا إذا سبح بي الشرود فنكصت إلى اللحظات الحميمة في سنوات عمري الذي شارف على الأربعين، أجد لمجلة العربي مكانها، فكثيرا ما كانت صديقتي في ساعات الليل الهادئة، تحادثني في قرية غافية هجع أهلها الطيبون إلى مخادعهم البسيطة بعيد العشاء، وتركوني لمصباح الكيروسين الواهن ولمجلتي الزاهية. وإذا قلبت بعض صفحات مؤلفاتي التي اقتربت من الخمسة والعشرين لأقف على البذور الأولى العفية التي نثرتها في كل هذه السطور المتلاحقة، فأجد "العربي" حاضرة، كممر سلكته في يسر لأصل إلى كل هذا الوادي الفسيح، الرافل بأشجار المعرفة الباسقة.

ولما رزقني الله بذرية، أدعوه أن تكون صالحة حتى النهاية، ألحقتهم بمدرسة "العربي الصغير"، يردون إليها مطلع كل شهر، وينتظرون ورودها بشوق ولهفة لا تخفي على أي أحد حتى ولو كان لا يمتلك عينا بصيرة ولا عقلا فهيما. نسخة واحدة يتخطفونها، ولولا رغبتي في أن أعلمهم أن يتقاسموا الخبز والسرير والكتب والأحلام لاشتريت نسختين أو أكثر. وأقول باسما وأنا أرى الواحد منهم يلتهم سطور مجلته الصغيرة: غدا سيصير زبونا لمجلة رافقت أباه عقودا أطول من عمره، ويعتزم أن ترافقه حتى الغمضة الأخيرة.

تحتفل العربي بمرور خمسين سنة على انطلاقها فستعيد فتاة غلافها وهي تمر بسلام على درب شيخوختها من دون أن تفقد بزاءة الطلة ولا ألق العينين وسماحة الملامح، أما أنا فكلما اشتريت عددا جديدا من العربي استعيد الشاب الأسمر الذي رأيتها في يده للمرة الأولى في حياتي. أستحضر شفتيه المزمومتين في حزم يليق بقراءة موضوع مهم، وأستعير عزلته عن الشارع الصاخب وصوت النادل وقرقعة الزهر وقرقرة النراجيل فانزوي في ركن حجرتي أو على أطراف حقلي أو في المقعد الأخير للأتوبيس المزدحم أو في آخر خيمة منصوبة على شاطئ الإسكندرية لأختلي إلى العربي.

وكثيرا ما أسأل نفسي حين أصل إلى الصفحة الأخيرة من كل عدد أقرأه من مجلة العربي: هل يمتد بي العمر حتى أرى العدد رقم "ألف"، وفي زحمة التساؤل تملأ الدموع عيني،

فتبتلعها ابتسامة خاطفة لشفتين تقولان في اطمئنان: ربما أكون وقتها شيخا يتوكأ على عصاه وعقله الذي شاركت العربي في صنعه، أو خبرا وأثرا قد يقول بعض الناس: لقد مر من هنا يوما، وفي يده مجلة ذات غلاف مصقول لامع.

"حين ميسرة"... وحين مسخرة

في غضون ستة أشهر فقط صُعقت مرتين، وأكلتني الحيرة عشرات المرات، على ما آل إليه حال مجتمعنا الذي يهرول بخطى سريعة نحو التوحش رغم تضاعف عدد المسلمين الذين يشاهدون قنوات الناس والمجد والرسالة، وعدد المسيحيين الذين يتابعون قناتي الحياة ومسيحية. المرة الأولى حين انتهيت من قراءة روايتي "فاصل للدهشة" للأديب الشاب محمد الفخراني، و"تغريدة البجعة" للروائي المتميز مكاوي سعيد. أما الثانية فحين شاهدت فيلم "حين ميسرة" للمخرج خالد يوسف.

قبل هاتين الروايتين وهذا الفيلم كانت معرفتي بحياة الناس في الأحياء العشوائية تقف عند حدود ما أطالعه من أبحاث علماء الاجتماع حول "المهمشين"، وما قرأته من قبل في رواية "قلب الليل" لنجيب محفوظ وقصة "قاع المدينة" ليوسف إدريس و"أرجوكم ارحلوا" لجمال بركات، وبعض أعمال خيري شلبي، وقبل كل هذا مشاهداتي السريعة والخارجية لحياة هؤلاء المعدمين، حين يدفعني حب الاستطلاع أحيانا للمرور في بعض أحياء مصر القديمة وعزبة أولاد علام وعشش الترجمان و"المنيل القديم"، وحين أتذكر بعض أيامي الأولى حين كنت على أول عتبات دنيا العمل والدراسات العليا، وعلى بعد خطوات من هذا الصخب الآدمي المعتق بالمرارة.

في كل هذه الحالات لم أدخل إلى قلب هذا العالم القاسي الزاخر بالفواجع والكوارث والانسحاق، فأدخلني الفخراني ومكاوي يوسف إليه من أوسع الأبواب، وبت أراه كما رأيت من قبل أحوال أهلنا الفقراء في ريف الصعيد، الذي كنت، ولا أزال، أقف على خبايا حياتهم الرقيقة، وعالمهم الضيق، وأحلامهم البسيطة التي وجدت طريقها إلى بعض أعمالي

الروائية والقصصية، لأسأل نفسي في خاتمة المطاف مئات المرات: كيف يستمر هؤلاء الآدميين المتعبين على قيد الحياة؟

نعم بلغت رواية "فاصل للدهشة" حدا أعلى بكثير مما بلغه فيلم "حين ميسرة" لكن هذين اللونيين الفنيين البديعين سجلا باقتدار وروية معالم الحياة التي تدور في بطن العشوائيات وعزب الصفيح الممتدة كالزوائد الدودية على أطراف القاهرة، والراقدة أيضا كسهم صدئ في قلبها، وكسخرية سوداء في أنفس قاطنيها. لم يعن الفخراني وسعيد ويوسف بتجميل القبيح، ولا بالبحث عن أبطال "إشكاليين" لا يخطئون ولا يقعون في الرذيلة، ولا يصدر عنهم إلا كل ما هو خيّر وجميل، بل عرضوا شخصيات مصرية عادية، تسير في شوارعنا وتتنفس هواءنا، لكنها تنتظر ما تلفظه الضفاف الأخرى للمدينة الكبيرة، من طعام وشراب وترفيه، لتعيش على الفتات المتاح، والبقايا التي أوشك أن يضربها العفن، أو يقتلها الفراغ.

مع فيلم "حين ميسرة" وقبله فيلم "هي فوضى" عادت السينما المصرية لتعكس واقعنا المعيش، بعد أن هربت منه طويلا في الابتذال والإسفاف والانحطاط الفني، الذي صعد بأرباع الموهوبين ليصبحوا نجوم شباك، رغم أن أدوارهم في حياتنا لا تزيد عن دور المخدرات وحبوب الهلوسة، التي تجعل الأذهان تغيب بعيدا، وتترك القلوب خواء. ومع روايتي "تغريدة البجعة" التي ترشحت الأسبوع الماضي لجائزة "البوكر" و"فاصل للدهشة" التي وضعت كاتبها في مصاف الأدباء الواعدين، استمر الأدب الحقيقي في تفاعله الخلاق مع أشواق المجتمع إلى العدل والحرية، بعد أن كانت حفنة من الأدعياء تريد أن تلقيه بعيدا عن مشكلاتنا، لتنحصر موضوعاته في ملذات الجسد، وسطوة الغرائز، وأزمات الذات الغارقة في الأنانية والنرجسية، وبعد أن كانت حفنة من الموتورين تريد أن تحوله إلى وعظ بائس، يخرج عن الفن خروجا ظاهرا.

لقد شاهدت فيلمي خالد يوسف وأدركت الآن سر الهجوم المغرض عليهما، والذي تعدى حدود النقد البناء، الذي يروم تحسين الأداء وتعزيز القدرات والكشف عن البواطن الخافية والمعاني العميقة الكامنة في العمل السينمائي. فالفيلمان بهما العديد من العيوب والثقوب الفنية، لكن هذا لم يشغل بال أغلب المهاجمين لهما، بل صبوا جام غضبهم على النكهة السياسية – الاجتماعية، التي تبشر بـ"الثورة" في "هي فوضي" وتحذر من الضياع في "حين ميسرة"، ليصبح الفيلم الثاني سببا من أسباب ما انتهى إليه الأول.

وهذه الحملة المغرضة أظهرت لنا أن هناك من يريد للسينما المصرية أن تظل معزولة عن واقعنا المريض، بعيدة عن التطورات السياسية والاجتماعية الملموسة التي تشهدها بلدنا في الوقت الراهن، مشاركة في تغييب الوعي، ومتواطئة مع بائعي الأحلام الرخيصة، ومروجي الحلول الفردية لأزماتنا. وعلى هامش تلك السينما المريضة ينشط البارعون في إدارة الخراب، والمستفيدون من الانحطاط، ومن انشغال الناس بالأمور الفرعية والقضايا الجزئية والأشياء التافهة، وابتعادهم عن الحلول الجماعية، التي تقوم على التعاون والتكاتف والتلاحم، وإعادة الجزء إلى الكل والصغير إلى الكبير، فيدرك كل منا أن أزمته بنت الأزمة الكبرى التي نعيشها، ومشكلته هي نتاج ما يعانيه الوطن كله.

إن الرد الحقيقي على هذه الحملة يأتي من الجماهير التي تقبل بغزارة على فيلمي يوسف، لتثبت أن وعيها يكافئ متطلبات المرحلة الحالية، ويجاري الأحداث الجسام التي يشهدها مجتمعنا، حيث تضغط الرغبة في التغيير على أعصاب الناس وعلى عظام السلطة، وما كان للفن السابع أن يتخلف عن مواكبة هذا المخاض العسير.

الوديعة المجهدة

تنساب شوارع مدينة المنيا الوديعة فوق تلال من أحلام منسية، تفتح صدرها الوسيع لنسيم الزرع الذي يطوقها بخضرته اليانعة من جهات ثلاث، والنيل المسافر بجانبها في وقار، يعانق جبلا أشم، يمنحها صلابة تقويها على ظروفها الصعبة.

قد لا تكون المنيا استثناء بين مدن الآمال المؤجلة، التي تتقاطر كعقد الجمان المنطفئ على جانبي شريط السكة الحديد الذي يشق الصعيد من ناصيته حتى أخمص قدمه الفتية القوية، وليست استثناء أيضا في منحها مصر رجالا سمرا أشداء، ولا مفكرين بقدر طه حسين، أو شيوخا بقامة الأخوين مصطفى وعلي عبد الرازق، ولا نساء جريئات طموحات عارفات مثل هدى شعراوي... فمدن مصر معطاءة، كل على قدر طاقتها. لكن المنيا استثناء في قسوة الأحوال، وضيق ذات اليد. فهي إن كان تشاطر مدن الصعيد غياب الاستثمارات الخاصة الكبيرة والمشروعات العامة القادرة على استيعاب فائض شبابها، فهي فقيرة في رقعتها الزراعية، إذ يضيق الوادي عندها ليصبح شريطا أخضر ضئيلا، تهاجمه الصحراء الغربية بضراوة، وتحده هضبة البحر الأحمر بصرامة. ومع ازدياد حجم.سكانها، تتهاوى المنيا، بمدنها وقراها ونجوعها، إلى أسفل سلم "التنمية البشرية" في مصر، لتستقر في ذيل القائمة، حاملة رقم ستة وعشرين، بصبر لا يلين.

هذه الظروف القاسية، جعلت أكثر المشروعات رواجا في مدينة المنيا، هي المقاهي. وتلك ظاهرة لا تخطئها عين. فعلى ضفتي شارع "الحسيني"، الذي يصل أبعد طرفين في المدينة، تتراص المقاهي، غارقة وسط سحب الدخان الأسود، والأبخرة المتصاعدة من أكواب ساخنة، يرتشفها شباب يجلسون في استسلام يروضون الوقت، ربما منذ أن تحل الشمس في

قلب السماء حتى الهزيع الأخير من الليل. وحين يهدهم تعب الجلوس، ينفضون ملابسهم، ويتفرقون في الشوارع الضيقة المكللة بالهدوء إلى بيوتهم، انتظارا ليوم جديد من البطالة الممقوتة.

وتعيش المنيا رواسب ثقافة "مجتمع الموظفين"، ورغم أن الوظيفة الحكومية قد تبخرت وكادت أن تكون واحدة من المستحيلات، ومع أن الموظفين باتوا، بعد المد الانفتاحي الذي اجتاح مصر بدءا من عام 1974، من شريحة المساكين، الذين يستحقون الصدقة، ينتظر شباب المنيا الملازمين المقاهي، مقعدا متهالكا على مكتب صدئ بمؤسسة بائسة، لا تنتج شيئا، وتعيش عالة على خزينة الدولة التي أتى الفساد والكسل على أغلب ما فيها.

قلة من شباب المنيا تتمرد على الكسل وتقتل الانتظار وتحمل أمتعتها وتسافر إلى الشمال في مغامرات لا تتوقف، أو تفر خارج القطر المصري كله، بحثا عن أرض براح ورزق وفير، وشعارها الدائم "في السفر سبع فوائد"... يتفرقون في بلاد الناس، وترحل بهم السنوات، لكن أحدا منهم ليس بوسعه أن ينسى وداعة المنيا، ولا ألفها، وصحبة ناسها الطيبين، وليس بإمكانه أن يطرد الحسرة التي تنشب أظافرها الحادة في روحه، حين يتذكر آلاف الشباب الجالسين على المقاهي يحملقون في الفراغ.

نقيب الصحفيين المنتظر دوما

لأن الصحافة مهنة رأي، فلا يمكن تصور أن يكون نقيب الصحفيين رجلا قد خاصمته المعرفة، أو شخصا يقدم البطن على العقل، ويتعامل مع معدة الصحفي على أنها "الطّعم" الذي يصطاد به صوته ومواقفه، والفخ الذي يوقع فيه رهانه الذي لا يجب أن يموت على صحافة حرة وصحفيين يحصدوا حد "الكفاية" بنضالهم والتفافهم حول مصالحهم الحقيقية، بدون أن يلقوا مصيرهم تحت قدمي سلطان جائر، أو يسلموا أعناقهم ومصائرهم لانتهازي فاجر، قلمه معول هدم، وسطوره مجرد عربون لصفقات مشبوهة مع هذا وذاك، ووعوده ليست سوى محاولة جهنمية لدفع الصحفيين في طريق الرضا بفتات، لا يملأ بطنا، ولا يصلب عودا، ولا يصون كرامة.

ولأن الصحافة تّعلم أصحابها أن "الكلمة" وليست "اللكمة" هي الطريق إلى تبصير الناس بما يجري، فليس من المتصور أن يكون نقيب الصحفيين رجلا يقدم العضلات على العقل، وسطوة الجسد على سلطان المعرفة، والقدم على القلم، ولا يهتم إلا بهوامش الحياة، وتوافه الأشياء.

ولأن الصحافة يجب أن تضع على عاتقها في كل زمان ومكان كشف الفساد وفضح المفسدين، فلا يمكن أن نتصور أن يكون نقيب الصحفيين فاسدا، ولا حتى أن يكون قد أصابته هذه الشبهة، أو دارت حوله أقاويل بارتكاب تلك الجريمة في أي يوم من الأيام. فقد علمتنا التجارب أنه لا دخان بلا نار، وأن من فسد لن يكون بوسعه أن يرفع عينيه في وجه من سهلوا له طريق الفساد، وأحصوا عليه تجاوزاته، وسينعكس ذّله وانكساره على الصحفيين، ولن يجد مفرا من المساومة على مصالحهم، وغض البصر عن هضم حقوقهم،

وامتهان كرامتهم. كما أنه لن يجد طريقا آخر سوى مواصلة النهب المنظم للمال العام، بعد أن يكون هذا السلوك قد تحول لديه إلى مرض عضال لا شفاء منه.

ولأن الصحافة لا يمكن أن تعيش إلا على الحرية، فليس من المتصور أن يكون نقيب الصحفيين في الخندق الدفاعي الأول عن الاستبداد، يبرر دوما للمستبدين أفعالهم، ويداهنهم من أجل مصالح ضيقة رخيصة، ومتع زائلة. فمثل هذا النقيب لن يبذل أي جهد في مقاومة القوانين السالبة للحريات، ولن يجد أي غضاضة في أن يُزج بمئات الصحفيين إلى غياهب السجون، لأن مصالحه من السجان وليست أبدا مع السجناء.

إن الصحافة المصرية تقف على عتبات مرحلة حرجة، فسيف "الخصخصة" سيكون عما قريب مسلطا على رقاب أبنائها، وإن طُبق دون روية ولا وعي ودون انحياز لمصلحة وطنية عامة، فسيجور على حقوق الصحفيين وعلى دور الصحافة، ولذا ليس من المعقول أن يختار الصحفيون نقيبا من طبقة رجال الأعمال، قد يكون أول المسارعين إلى امتلاك أسهم وفيرة في مؤسسة صحفية قومية، بعد أن امتص ورفاقه من مقدرات وأموال هذه المؤسسة أو تلك ما يؤهلهم لشرائها أو اقتناص الجزء الأكبر من تراثها وميراثها، ومن تاريخها ومصيرها.

والصحافة المصرية تعيش تحديات جساما، أولها بفعل صحف عربية منافسة، تعزز دورها وارتقى مستواها المهني وزاد توزيعها، وثانيها بحكم انصراف كثير من الناس إلى الصحافة الألكترونية والفضائيات الإخبارية. ولذا يحتاج الصحفيون إلى نقيب يعي خطورة هذا الظرف، ولديه قدرة على إدارة الجماعة الصحفية ودفعها نحو إبداع حلول ناجعة لهذه المشكلات، التي تتفاقم يوما تلو الآخر، وليس نقيبا لا يعنيه الأمر من بعيد أو قريب، ولا يهتم إلا بأن يرى اسمه متصدرا إحدى المطبوعات، وحسابه البنكي في زيادة مستمرة، وعلاقاته خارج الوسط الصحفي في نمو متصاعد، يضمن له دوما أن يبقى من أصحاب الياقات البيضاء.

نريد نقيبا من بيننا، لم يمسسه فساد، ولم يروعه استبداد. بابه مفتوح أمامنا في كل وقت، وأذناه وقلبه معنا في أي حين. يشعر بمن ظُلم منا، ويقاتل من أجل دفع الظلم عنه. ويرعى الموهوب فينا؛ لأنه هو لم يتكئ في مسيرته العامرة بالكفاح على شيء إلا موهبته، ولا يجيد

السير في المسالك المتعرجة، ولا يعرف الأساليب التي يمارسها أصحاب الأبواب الخلفية، أعداء الحق والصواب.

نريد نقيبا إن مثّلنا في محفل أو ناب عنا في جمع، أن يشرفنا بفكره العميق، ولسانه الفصيح العف، ومواقفه المشرفة، فيضيف إلى رصيدنا عند الناس، ويحفظ لمنصب نقيب الصحفيين هيبته، ويصون للصحافة مكانتها.

نريد مثل هذا النقيب دوما وإلا فلننتظر كارثة باستمرار...

تقاطع الولاءات

ذات مرة قال الروائي الإنجليزي جراهام جرين "أفضل أن أخون بلادي ولا أخون أصدقائي"، أما مواطنته الروائية ورائدة الحركة النسائية فرجينا وولف فوسعت من هذه الرؤية حين قالت "إنني كامرأة ليس لي وطن". والأول كان يعبر عن ولائه للمتطابقين معه في الأفكار عبر العالم، والثانية كانت تعبر عن "النسوية" في بعدها الأممي كأيديولوجيا جديدة.

في كل الأحوال يكون الفرد مخيرا بين ثلاث جهات يمنحها ولاءه الأساسي، الأولى الدولة الوطنية، والثاني هي الأمة وبعض الجماعات والكيانات التي تتجاوزها والمرتبطة بالدين والطبقة والتحيز الأيديولوجي. والثالثة هي التجمعات الأصغر من الدولة مثل العائلة والقبيلة والطائفة والمؤسسة... الخ. ومعظم الأفراد يدينون بشكل من أشكال الولاء للجهات الثلاث معا، ويسعون إلى إيجاد طريقة للجمع بينها، وإدارة أي اختلافات أو خلافات قد تنشب بينها، والتقليل من حجم التوتر الناجم عنها، والذي يتواجد دوما.

إن قيمة الولاء من العوامل الأصيلة التي تزكي الاستقرار، وتدعم أركانه، عبر مساهمتها في كسب رضاء الجماهير الغفيرة، ودفعها إلى الالتفاف حول المصلحة الوطنية العليا. ومن ثم فإن النظم المستبدة، المحافظ منها والثوري، وكذلك النظم الديمقراطية، تهتم بقضية الولاء. ففي الدول التي تحتكر مجموعة محددة السلطة ويقل فيها معدل دوران النخبة السياسية أو تلك التي تفتقد إلى تداول السلطة بشكل منظم ومحدد بناء على إجراءات متفق عليها نابعة عن عقد اجتماعي عادل مبرم بين السلطة والجماهير، يصبح الاستقرار بمعنى "تكريس الوضع القائم" هو الهدف الأساسي للسلطة الحاكمة، فتحاول عبر آلتها الدعائية أن تقدمه على أنه غاية في حد ذاته. والنظم الثورية تحتاج إلى الولاء لتجنيد الناس وتعبئتهم خلف مواقفها

الرامية إلى إحداث تغييرات جذرية في بعض المجالات. أما الدول الديمقراطية فهي تحتاج الولاء لحشد الناس وراء مشروعات التنمية الاقتصادية والسياسية، وإعلاء حقوق المواطنة. وجميع النظم تحتاج إلى ولاء شعوبها أيام الأزمات الداخلية والخارجية.

وداخل الدولة الواحدة لا يسير الولاء في اتجاه واحد، أو يذهب إلى جهة واحدة، إذ لا يتفق المواطنون كافة على الإخلاص لرمز أو قيمة أو فكرة أو أيديولوجيا واحدة، وإنما تتعدد الانتماءات، وتتشابك الولاءات، ويصبح لدينا نسيج عريض من التحيزات العاطفية والمعرفية داخل حدود الدولة الواحدة، وفي ربوع المجتمع الواحد.

ورغم أن هذا الافتراض يقوم على مقولة أو حكمة عامة تصل إلى حد أن تكون مذهبا بل ترقى إلى مستوى القاعدة المسلم بها وهي أن "الاختلاف سنة الحياة" فإن هناك أسبابا كثيرة تؤدي إلى تباين الولاءات بين الناس، ومنها على سبيل المثال لا الحصر تعدد ركائز القوة وانتشارها، وتنوع الأفكار واختلاف البيئات النفسية والاجتماعية للأفراد. فالقوة المادية والمعنوية لا تتركز في فرد واحد أو مجموعة واحدة، وإنما تنتشر بين أفراد عدة ومجموعات عديدة، فهذا يستمد قوته من منصب سياسي يتبوأه، وهذا يستند في نفوذه إلى صيت أو سمعة طيبة، وذلك يمتلك ثروة طائلة، تجعله قادرا على التأثير الاجتماعي، أو يحمل في عقله معرفة دينية أو دنيوية تجلب له المكانة الاجتماعية.

والأفكار ليست نمطا واحدا، وإنما ألوان عديدة. فالبنسبة للنوع هناك التقليدي والتحديثي. وبالنسبة للاتجاه نجد اليمني واليساري ومن يقف في المنتصف أو متبع "الطريق الثالث". وبالنسبة للتصنيف القيمي هناك المتطرف والمعتدل. ويندرج هذا جميعا تحت مسميات ثقافية عامة، مثل ديني وعلماني، كما يختلف الأفراد من حيث البيئة الاجتماعية التي ينتمون إليها، فهناك الريفي وهناك الحضري. ومن حيث التصنيف الطبقي نجد الناس تتفاوت بين الفقر المدقع والثراء الفاحش، وهما طرفان متناقضان بينهما عشرات المستويات التي تظهر إلى حد بعيد مدى تعقد الوضع الطبقي، إذا ما تم تحديده على أساس الدخل.

وهذا التفاوت والتشابك يؤدي في النهاية إلى تعدد التحيزات العقلية، والميول النفسية للأفراد لتباين خلفياتهم من جهة، وتعارض مصالحهم من جهة ثانية، ومن ثم تتعدد

ولاءاتهم. وقد يبدو ذلك في نظر البعض طريقا للتفسخ والتضارب بين مختلف الشرائح الاجتماعية، ما يسبب قلاقل متوالية للنظام السياسي. لكن النظرة المتأنية يمكن أن تقود إلى رأي يتناقض مع هذا إلى حد بعيد. فاختلاف الولاءات، إن كان يتم تحت راية إطار عام أو أرضية مشتركة، يؤدي إلى تفاعل قوى المجتمع مع بعضها البعض، بشكل أفقي، بحيث يتكفل كل منها بالآخر، ما يقلل من إمكانية أن تسير الإرادة المجتمعية بشكل رأسي لإزاحة السلطة الحاكمة. وحين تفشل هذه السلطة في الحفاظ على ذلك التوازن يحدث الانقطاع الحاد للرحلة الطبيعية للمجتمع، كأن تقوم ثورة أو يقع تمرد أو انقلاب، أو تسقط البلد في حرب أهلية.

حاجة العرب إلى بدائل

لا توجد أمة حية متمكنة إلا وتمتلك بدائل عدة في التفكير والتدبير، تجربها كيفما أرادت، وحسب مقتضيات الحاجة، فإن أخفق أحدها، تذهب مباشرة إلى غيره، ساعية ما أمكنها للترقي في المعاش، متنقلة من حسن إلى أحسن، من دون توقف ولا تردد، وسائرة دوما إلى الأمام في خط مستقيم، متلمسة سنة الحياة السليمة والصحيحة، التي تقول إن الغد يجب أن يكون أفضل من اليوم، وأن الجيل القادم من الضروري أن يكون أوعي وأسعد من الجيل الحالي، وأن هذا يسلم ذاك الراية في رضا واطمئنان، وإخلاص واضح وجلي للوطن. ومثل هذه الأمة لا تترك طرف بعينه يحتكر تقديم البدائل، بل تعطي الفرصة للجميع للمشاركة في صنعها، مهما كان موقعهم من السلطة، أو موقفهم منها، فالكل شركاء في الوطن والمسار والمصير، والمستقبل لن تكون مغارمه على طرف دون آخر، ولا يجب أن تصبح مغانمه لصالح جهة على حساب البقية.

أما الأمم المريضة أو الهشة، التي تقف على أبواب الفشل وربما الموت المؤقت، فتفتقد إلى إنتاج البدائل، حيث لا تصنع غير الحزب الواحد والرجل الأوحد، ولا تزرع غير الأفكار والرؤى النمطية التي عفا عليها الدهر، وتسمى الركود استقرارا، وقلة الحيلة حكمة، والتمسك بمن شاخ وأفلس خبرة. وهذا الصنف من الأمم لا يمتلك غير مسار واحد، ولذا ترممه حتى لو تعمق الشرخ وصار عصيا على الترميم، وترتقه حتى لو اتسع الخرق على الراتق، وتضيع سنوات عديدة هباء في سبيل الاحتفاظ بهذا المسار المتداعي، لأنها لا تعرف غيره، ولا تألف سواه. وترتضي أن تمضي الحياة يوما بيوم، فلا أفق ولا أمل، ولا خطة ولا تصور للمستقبل المنظور أو البعيد، مع أن العالم غني بالخيارات والبدائل والمسارات، لاسيما في أوقات الراحة والسلم، والتركيز على التنمية والرفاه والرخاء.

ومن أسف فإن العديد من الدول العربية تعيش هذه الحال المريضة، فلا تمضي إلا في طريق واحدة، هي تلك التي حددتها السلطات. ومن أجل هذا الخيار الذي لم يختبر أحد مدى صوابه أو ملاءمته لواقعنا، تحشد كل الطاقات وتعمل أغلب العقول والنفوس في اتجاه واحد. وهنا تتحول خطب رؤساء الدول والملوك والأمراء إلى برامج عمل، وتوجيهاتهم إلى قوانين، وتعليقاتهم العفوية إلى خطط، وإيماءاتهم إلى قرارات، تجد طريقها سريعا إلى التنفيذ، بغير فحص ولا درس،

وبذا يتحول الوزراء إلى مجرد موظفين مطيعين، يجلسون في انتظار تعليمات الرئاسة لينفذوها، أو يبادرون بالتصرف حسب ما يرضي رؤوس السلطة، بغض النظر عن مدى احتياجات الواقع لهذا، أو حاجة الناس إلى ذلك.

وفي ظل البديل الواحد تصبح القوى السياسية والاجتماعية المختلفة مع النظم الحاكمة مجرد حواشي باهتة على متن غليظ، ومجرد كائنات رخوة لا تصلب ظهرها في وجه السلطة، أو كائنات طفيلية تعيش على الفتات المتاح، وعلى البقايا التي تتركها النظم أو تنحسر عنها أرديتها الثقيلة، التي تغطي كل المجالات العامة، وبذلك تصبح عاجزة على أن تطرح نفسها بديلا للنظام، أو تشكل "نظام ظل"، وتصير مغلولة اليد عن إنتاج تصور مختلف، يسعى إلى حشد مناصرين له، ومنافحين عنه، فتأتي ثمار أي كفاح أو نضال من أجل تحسين شروط الحياة، هزيلة وضئيلة وعطنة، أو يكون حصاد الهشيم.

وفي ظل البديل الواحد تختار السلطة الإطار الذي يحكم التصرفات والتحركات والقرارات في الداخل والخارج، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة، ويكون على مؤسسات الدولة أن تخضع لهذا الإطار، ويفكر قطاع كبير من الجماعة العلمية والبحثية في الوسائل التي تخدمه، إما بحثا عن رضا الحاكم، أو لتجنب آثار غضبه، أو رضوخ للأمر الواقع، ويأس من إصلاحه. وحتى القلة التي تحتفظ باستقلاليتها وتحاول أن تبدع بدائل أخرى، لا يجد إبداعها أي صدى، ولا يحظى بأي اهتمام أو رعاية، ولذا تبقى الأفكار البديلة حبيسة الأدمغة والأدراج، وكثير منها يموت في صمت مطبق.

ومع البديل الواحد تفتقد بلادنا إلى إدارة ناجعة متجددة قادرة على تجنب الكوارث، وإدارة الأزمات، وقبل كل هذا النهوض بالأمة، ودفعها إلى الإمام دفعا، لتأخذ موقعها اللائق في طابور الأمم. ومع البديل الواحد تتجمد حياتنا وتتوقف، أو تسير سير البطة العرجاء، بينما

تسرع البلدان الغنية بالبدائل خطاها، فتتسع الهوة بيننا وبينها، ونصير بتتابع الأيام ذيلا لها، وعالة عليها.

إن الدول العربية في حاجة إلى إبداع بدائل لا تنتهي لحل مشكلاتها التي تعقدت في كل مناحي الحياة. وهذا الإبداع لا يجب أن يتوقف مهما تعنتت الحكومات أو عمدت إلى وأد الأفكار والأعمال التي لا تأتي على هواها ومصالحها، فتلك السلطة أو هذه ليست باقية إلى الأبد، وليست قدرا محتوما. ولا بد من أن نؤمن بأنه سيأتي في لحظة إلى سدة الحكم من يدركون أن تجميد البدائل أو وأدها جريمة في حق الأمة ومستقبلها، ولذا من الضروري أن يجد هؤلاء الجادون المخلصون أفكارا عملية جاهزة، ليستخدموها في مواجهة التخلف، والأخذ بأسباب التقدم والرقي، لنظفر في نهاية المطاف بعالم عربي قوى قادر على الصد والرد، وتحقيق أحلام مواطنيه الذين يتحرقون شوقا إلى الحرية، ويتطلعون إلى حياة مادية أفضل، فتتحقق للأنظمة الشرعية المفقودة، وتمتلك الدول منعة وحصانة في مواجهة أي عدو أو طرف خارجي طامع. ودون ذلك ستجد الأنظمة العربية نفسها في نهاية المطاف في وضع لا تحسد عليه، مثل الوضع الذي يعيشه النظام السوداني في الوقت الراهن.

السيادة المريضة!

ما فرضته العولمة قسرا أو بالتراضي، نال كثيرا من المفهوم التقليدي لسيادة الدول، إذ لم يعد بمقدور الأخيرة أن تدعي أن لها حدودا تمنع تدفق السلع والمعلومات، وأن بإمكانها رفض مطالب مؤسسات "المجتمع المدني العالمي"، خاصة تلك المهتمة بحقوق الإنسان، والمبشرة بالقيم الديمقراطية. و لم يعد بوسع أي حكومة أن تعزل البلد الذي تديره عن العالم، أو تجّرم أي مواطن يتصل بالهيئات الدولية المختصة، أو حتى وسائل الإعلام الخارجية، ليشكو إليها ظلما وقع عليه، أو يناشدها المساعدة في دفع ضرر طاله، و لم تمكنه الظروف القائمة والإجراءات المتبعة في بلاده من أن يدفعه، أو يرفعه عن كاهله.

ويزداد هذا التصور رسوخا حال تأسسه على الأفكار التي ساقها عالم السياسة ميرفن فروست، ومفادها أن هناك فرقا بين "الحقوق المدنية" و"حقوق المواطنة"، وأن "الفرد يكون مواطنا في المجتمع الوطني المتمتع بالسيادة، وهو في الوقت نفسه مدني في المجتمع العالمي.. ومن هنا يكون له نوعان من الحقوق، الأول بوصفه مواطنا محليا، والثاني لكونه فردا عالميا، فإذا أضرت حكومته الوطنية بحقوقه العالمية بات من حق المجتمع الدولي أن يتدخل لحمايته"، خاصة أن سيادة أي الدولة، حسب ما ذهب إليه جان جاك روسو هي مجموع سيادة الأفراد الذين يكونون هذه الدولة، وليست سيادة السلطة فقط، حسبما تذهب أنظمة كثيرة في العالم الثالث، تجور على حقوق مواطنيها بدعوى التمسك بالسيادة الوطنية.

ووجدت كثير من الدول نفسها تعيش حالة من "السيادة المنقوصة" أو المريضة لأنها تمد يدها إلى الخارج للحصول إلى معونات اقتصادية، أو حماية عسكرية، وأغلبها تم تقييد سيادته بتوقيع اتفاقيات ومعاهدات دولية، تفرض قيودا صارمة ورقابة شديدة، على بعض أوجه الحياة الداخلية بالدول، مثل الحفاظ على البيئة، والحد من الزيادة السكانية، وضمان

حق الإضراب، والالتزام بالشروط الدولية للعمل وغيرها. كما أن الدول، وفي وقت تتمسك بسيادتها الخارجية، ليست سيدة على مباني السفارات والقنصليات والهيئات الدولية القائمة على أراضيها، أي بداخلها.

وبعد أن كان المجتمع الدولي يعمل وفق الفقرة السابعة من المادة الثانية لميثاق المنظمة الأممية التي تنص على أنه "ليس في الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما"، قدم عنان مشروع قانون إلى الجمعية العامة في دورتها الرابعة والخمسين، يعتبر أن السيادة لم تعد مسألة تخص الدولة الوطنية، التي تعد الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الدولية، بل تخص الأفراد أنفسهم، ومن هنا يصبح من حق المنظمة الدولية أن تتدخل لحماية حق الوجود الإنساني لأي فرد في العالم، وتتصدى لمن ينتهك حقوقه، أو ينال من كرامته.

ومشكلتنا نحن العرب في خضم هذا أننا لا نزال نبحث عن الحماية في نصوص قانونية ترفع مبدأ السيادة الوطنية، وهذا لم يعد كافيا أبدا، ليس فقط لأن الطرف الأقوى لا يعبأ كثيرا بهذه النصوص ويتصرف وفق مبدأ مضاد هو "القوة فوق الحق"، بل أيضا لأن هذا الطرف لديه هو الآخر من النصوص، ما يبرر شكليا تدخله في شؤون الدول الضعيفة. فعلاوة على مقترح عنان، المشار إليه، ينص أحد بنود ميثاق الأمم المتحدة على أن "تصرف الشخص باعتباره رئيسا للدولة أو حاكما لا يعفيه من المسؤولية عن ارتكاب أي جريمة من الجرائم المنصوص عليها في قانون المنظمة الدولية... والجرائم ضد سلام وأمن البشر تعد جرائم دولية يجب معاقبة الأشخاص الطبيعيين المسؤولين عنها". وهنا لا تجد القوى الكبرى أي عناء في استخدام الأمم المتحدة غطاء لتطبيق هذه المواد القانونية، ضد أي أحد كان، بل إن هذه القوى تنتظر أخطاء الدول الصغرى لتتدخل، حتى ولو عسكريا، في شؤونها، ودون حاجة إلى غطاء من الشرعية الدولية، كما جرى للعراق.

لقد آن الأوان للعرب أن يتعاملوا بواقعية مع ما جارت به العولمة على السيادة، وإلا وجدوا أنفسهم منجرفين تباعا إلى لحظة الخطر. وهذه الواقعية لا تعني الانبطاح بل تحصين الذات ضد ذرائع التدخل، بمفارقة البؤس السياسي المتراوح بين الشمولية والدكتاتورية، والتطهر من الفساد الإداري، وإنهاء حالة الضعف الاقتصادي، مع زيادة درجة التماسك الاجتماعي.

حزب الوفد "القديم"

(1)

ذات يوم وجه محمد علوبة باشا الذي كان عضوا في الوفد وخرج عليه لينضم إلى "الأحرار الدستوريين" اتهاما إلى الزعيم الخالد سعد زغلول بأنه اختلس جزءا من أموال الحزب، واشترى بها سيارة فارهة. وسرى غضب في عروق رجال الوفد، لكنه لم يعم أبصارهم ويدفعهم للهرولة إلى المحاكم، بل سارعوا إلى عقد اجتماع طارئ، فوض فيه زغلول، خلفه الكبير، مصطفى النحاس قائلا: إن الذي سيرد على اتهامات علوبة النحاس سيد الناس، ثم ترك له الكلمة، فراح يفند أقوال علوبة المرسلة، ويرد عليها بالحجة والبرهان، والوثائق والأرقام، حتى تساقطت اتهاماته تباعا، و لم يبق منها شيء.

(2)

كثرت الأقاويل حول سوء تصرف سعد زغلول في أموال الوفد، التي جمعها من التبرعات والاشتراكات وما كانت تسمى "الواجبات" أيامها وهي حصيلة ما يدفعه كل من يريد أن يرشح نفسه للبرلمان إلى خزينة الحزب. وانطلقت الألسنة والسطور لتتهم زغلول بأنه قد أثري من هذه الأموال، فما كان من أرملته أم المصريين، السيدة صفية، إلا أن نشرت بيانا في الصحف، تضمن ما كان يملكه سعد، حينما تأسس الوفد، وما تبقى منها عقب وفاته. ودعمت ما نشرته بالمستندات فثبت للجميع أن الزعيم الكبير قد باع أغلب أطيانه ليغطي نفقاته المعيشية، فخرست الألسنة، وانطفأت السطور إلى غير رجعة.

(3)

في أواخر عام 1937 أطلق أحمد ماهر قذائف اتهام لحزب الوفد بأنه تراخي ووهنت عزيمته، بعد أن وصلت إلي قيادته عناصر لا يربطها ولاء أصيل به، وأن الحزب تخلى عن المبادئ الوطنية التي قام على أساسها وانشغل بها، ولذا لم يعد الانضمام إليه مجديا، ولا البقاء فيه مفيدا. وسارع ماهر إلى تكوين حزب جديد، عول عليه في أن يعيد لمبادئ الوفد توهجها، وأسماه "الكتلة السعدية". وأمام هذه الاتهامات التي نالت من سمعة الوفد، وهزت هيبته، لم يجد زعماء الحزب آنذاك الحل في الجري إلى المحاكم لمقاضاة ماهر، بتهمة التشهير بالوفد، بل جلسوا يمعنون النظر في قوله وفعله، فاهتدوا إلى سبيل يعيد حزبهم الكبير إلى الالتحام بالناس، لم يكن سوى طريقة تعامل جديدة مع الطبقة العاملة بغية احتوائها، وتحويلها إلى قيمة مضافة للوفد، بعد أن كانت خصما من رصيده.

(4)

التحم سعد زغلول ورفاقه بالشعب، وحلّوا بقلوبهم، حين لم يكتفوا بمؤتمرات "الفنادق الفارهة الباردة" وعبروا عن أشواق الناس إلى الحرية والعدالة والكفاية. وبانت قدرة الوفد على التأثير الكاسح في الجماهير حين طالب بمقاطعة "لجنة ملنر".

(5)

حين سعى مكرم عبيد إلى زعامة الوفد، تصدت له الصحافة الوفدية، فأفرطت فيه قدحا، وأغرقت النحاس مدحا، وأقرت أنه خير خلف لسعد. وأبدع الشاعر محمد هارون الحلو قصيدة أهداها إلى النحاس وسمها بـ"من ذا يصاول مصطفى؟". أما إبراهيم الروبي المحامي فقد كتب مقالا يتهكم فيه على ذهاب مكرم إلى ضريح سعد، أعطاه عنوانا لافتا يقول: "على هامش الذكري: لم تتمسحون بأعتاب سعد؟ ومن تخدعون؟".

(6)

رحم الله الوفد القديم، وألان الحصى تحت رؤوس رجاله الكبار.

سطوة القوة الخفية

تبعدنا النزعة الأخلاقية عن تقييم كل شيء يأتيه الإنسان أو يعتقد فيه أو يؤمن به ويسعى إليه تقييما ماديا بحتا، فنقدره بالمال أو النقود، وقد نعطيه رقما، أو نفتح له حسابا في البنك لو من الناحية الافتراضية، أو نفعل ذلك في الواقع ونجلس لنحصي الرصيد الذي يتراكم في هذا الحساب بمرور الأيام، وتوالي كل ما يبديه البشر من مشاعر وتصورات وتصرفات.

لكن الاتجاهات الواقعية بدأت منذ زمن تأخذنا على هذا الدرب وتبرهن بالتتابع على علمية مسلكها، وصدقية مأربها، وأهمية ما تذهب إليه في تعزيز حركة الحياة، وصناعة التقدم، والمفاضلة بين المواقف والتنظيمات والجماعات والمؤسسات والهيئات والأفراد، ولذا راح أنصارها يسبهون في وصف وتحليل ما يسمونه "رأس المال الثقافي" و"رأس المال اللغوي" و"رأس المال الديني" و"رأس المال الاجتماعي".

وقد بدأت هذه التوجهات مستهجنة ثم رسخت وجودها وتداخلت في اقترابات العلم وأدواته ومنهاجه الساعية بلا هوادة لفهم الظواهر الإنسانية المعقدة. وكان هذا في الغرب أقدم من الشرق. ولعل ذلك يعزى إلى أن الشرقيين، الذين لا يمكن أن يتم فهمهم على الوجه الدقيق والأكمل في ظل إبعاد التدين وحمولاته تماما، ينظرون إلى الاقتصاد بوصفه خادما، والإنسان هو المخدوم. ذلك ما يؤكد عليه الإسلام، وتنادي به المسيحية، في جوهرهما. أما في الرأسمالية الغربية فإن الاقتصاد مخدوم والإنسان خادمه، ومعيار النجاح والفشل يقاس بتراكم الأرباح ووفوراتها.

إن الأبعاد الفلسفية والأخلاقية، التي تأتي بعد الاعتقادات والعبادات، يمكن أن تشكل الأرضية التي تمتشق فوقها أعمدة الأقوال والأفعال الإنسانية، وقد تكون السقف التي تنتهي

عنده، أو هي الإطار التي تحال إليه وتستند عليه. لكن العلم عليه أن يفتح قلب الظواهر دون حرج ولا خشية يقلبها كيفما شاء ويدرس عناصرها من دون تردد، حتى يقف على الأمور كما تجري في الواقع بلا رتوش ولا تضليل. وبعدها فإن الإنسان مخير في أن يقيس هذه النتائج على ما يؤمن به من معتقد، وما يستقر في ضميره من قيمة، ليقبل أو يرفض، يمدح أو يقدح. والعبرة في هذا كلية هو المدخل الذي نمر فيه ونقترب به، والهدف الذي نبتغيه مما نصل إليه من العلم الذي حزناه أو حصلناه.

في ركاب هذه الرؤية العامة جاءت الدراسة المهمة والثرية والعميقة ونادرة التواجد في مجال العلوم الإنسانية في العالم العربي التي نال بها باحث قدير وراسخ ورائق الفهم، هو سامح فوزي، درجة الدكتوراه في الإدارة العامة من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة نهاية عام 2011 تحت عنوان: "دور رأس المال الاجتماعي في المنظمات غير الحكومية مع التطبيق علي مصر".

فالدراسات حول "رأس المال الاجتماعي" لم تنتشر في حياتنا الأكاديمية قدر انتشارها في الغرب، رغم أن هذا الجانب نتمتع فيه بميزة نسبية. فالغرب قدم نموذجا سياسيا هو الأرقى في العالم قاطبة، لكن نموذجه الاجتماعي لا يزال موصوما بالعديد من العيوب والثقوب، بينما يبدو النموذج الاجتماعي الشرقي أكثر رقيا، ويحتاج فقط إلى أن نطوره ونجدده ونمنع عنه الأقوال والأفعال الواقعة في الإفراط أو التفريط.

وقد نظر الباحث من خلال دراسة ميدانية، سبقها طرح نظري غاية في التماسك والعمق والجدة والجدية، إلي رأس المال الاجتماعي بوصفه "منتجا يتشكل من تفاعل مصادر عديدة، حكومية وغير حكومية، وتلعب الروابط الاجتماعية دورا في تكوينه، سواء كانت في صورة مؤسسية أو غير مؤسسية"، ليرمي إلى تحديد مفهوم رأس المال الاجتماعي لاسيما في سياق علم الإدارة العامة، وتقديم مداخل جديدة بغية تفعيل دور الدولة عبر الشراكة مع المجتمع في انتاج وتعميق قيم الثقة والرضا والتضامن، ثم تتبع وتحديد مدى إسهام المجتمع الأهلي في انتاج رأس المال الاجتماعي، وذلك من خلال دراسة جمعيات متماثلة (العلمية) ومتمايزة (التنمية الاجتماعية) بواسطة "استقصاء" شمل مائة وخمسين فردا.

وقد سعى الباحث في دراسته تلك للإجابة على أسئلة عينها ابتداء وتلمس معناها ومبناها في كل ما ورد بأطروحته، متنتا وهامشا. من بين هذه الأسئلة: كيف يمكن بلورة اتجاه لدراسة

رأس المال الاجتماعي في علم الإدارة العامة؟ وهل هو متصل أم منفصل عن الاتجاهات في علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد؟ أم أنه نتيجة مباشرة للنظرة المتكاملة لدراسة المفهوم بمختلف مشتملاته وحمولاته؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار رأس المال الاجتماعي منتجا لتفاعل مصادر حكومية وغير حكومية؟ وكيف نقيسه؟ وما مقدار إسهام المجتمع الأهلي والارتباطات العائلية والأسرية في تكوينه؟ وكيف نثري هذا الإسهام ونعززه؟.

وانطلق نحو الإجابة على هذه الأسئلة من تعريف محدد لمفهوم رأس المال الاجتماعي باعتبار أنه "مجموعة من القيم التي تتولد لدي الأفراد نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لعضويتهم في روابط اجتماعية، وتكوينات مؤسسية حكومية وغير حكومية، تقليدية وحديثة، علي نحو يساعدهم علي تحقيق الأهداف المشتركة، ومواجهة التحديات المشتركة علي نحو سلمي، وفي سياق من التفاعل البناء".

وقد خلص الباحث إلى نتائج مهمة تتمثل في أن المؤسسات الاجتماعي التقليدية مثل الأسرة والأقارب والتجمعات الدينية على التوالي تشكل مصدراً رئيساً في إنتاج قيم رأس المال الاجتماعي، بينما احتلت مؤسسات المجتمع الأهلي تقديرا متوسطا. وعلى النقيض من هذا شكلت المؤسسات الحكومية مصدرا سلبيا في تكوين قيم رأس المال الاجتماعي لدي أعضاء الجمعيات الأهلية التي خضعت للدراسة.

و لم يقف الباحث عند تشخيص الداء بل سعى إلى وصف الدواء، فوضع عدة توصيات بغية تعزيز إسهام الجمعيات الأهلية في انتاج وإثراء رأس المال الاجتماعي سواء على مستوى الرؤية والرسالة أو الهيكل التنظيمي والثقافة الإدارية. وفي الأولى يطلب أن تنبع المؤسسات الأهلية من قلب المجتمع كي ترعى شئون الناس وتحسن مجرى حياتهم، شرط أن تحوز المصداقية، وتتمتع بالديمومة، فالمنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى، على أن يتم تعبئة الموارد علي نحو يجعل من أعضاء المؤسسات الأهلية أصحاب مصلحة.

وفي الثانية يدعو الباحث إلى بساطة الهياكل الإدارية وارتباطها المباشر باحتياجات الواقع، وتفعيل آليات المشاركة بما يقود إلى رفع مستوي النزاهة العامة، وتعزيز الأسلوب التشاركي في الإدارة. أما الثالثة فينصح فيها بنشر الثقافة المدنية، وتطبيق مبادئ الحكم الرشيد في إدارة العمل بالجمعية الأهلية، وفي مطلعها المساءلة والشفافية وإعلاء الأخلاق.

إن هذا الكتاب يسد فراغا في المكتبة العربية، لأنه يعالج بطريقة منضبطة علميا قضية غاية

في الأهمية، وباتت فريضة اجتماعية في المرحلة الراهنة، لأن بناء النظم الديمقراطية الحقيقية عقب الثورات-يتطلب بناء المؤسسات الاجتماعية الوسيطة، التي تحمل الناس وتنظم طاقاتهم، وتحشد جهودهم، وتشكل حائط صد أمام تغول السلطة وتجبرها أو تحويلها الديمقراطية إلى مسألة شكلية عابرة الإجراءات وسطحية القيم وفقدان نبل المقصد. إن هذه الأبنية وما ينجم عنها من تصرفات وعلاقات وقيم هي القوة الخافية التي تسرى في أوصال المجتمع ولا يمكن نكرانها إلا إن جهل أو تنطع.

الحجر والصولجان

كثيرة هي المقولات والتصورات والآراء التي قارنت بين عهد حكم الرئيس حسني مبارك وبين فصول من زمن المماليك. فالقواسم المشتركة بين العهدين واضحة جلية للعيان، وفي مطلعها حال التردي العام في مجالات شتى، وتعدد أجنحة السلطة، وتغولها، وتحول الدولة إلى ممارسة "الجباية" في أقصى صورها، وتوحش جهاز الأمن إلى أقسى صوره، وتحول مصر إلى "دولة ريعية"، وتراجع مكانتها ودورها، وتداعي الأمم عليها، طمعا فيها تارة، وغبنا من تخاذلها تارة أخرى، علاوة على وجود فصام تام بين الناس والسلطان، فكل في واد، بعد أن وهنت الخيوط وضعفت الخطوط التي تربط الاثنين صعودا وهبوطا. كما أن السلطة تعاني من أزمة شرعية، لأنها تحكم بالتغلب، كما كان يحكم المماليك بشرعية مجروحة، لأنهم كانوا في نظر الناس عبيدا تسيدوا، في غفلة من الزمن، رغم أنهم أنتجوا في مرحلة قوتهم وفتوتهم قادة عظماء مثل سيف الدين قطز والظاهر بيبرس والسلطان قلاوون، دافعوا عن ديار العرب والمسلمين، وصدوا باقتدار غارات الصليبيين والمغول.

وكنت أحسب أن مجال المقارنة بين العهدين يقف عند هذا الحد حتى وقع في يدي كتاب "الحجر والصولجان: السياسة والعمارة الإسلامية" للدكتور خالد عزب، فوجدت بين سطوره دلائل ناصعة على تطابق العهدين في مجال العمارة والزخرف، رغم أن الكاتب لم يعنه أبدا عقد هذه المقارنة، أو ذكر ما يدل عليها صراحة في أي موضع من المواضع، تاركا المجال لأي لبيب أو أريب تكفه الإشارة كي يفهم في أي زمن نعيش الآن، وفي المقابل انشغل الكاتب بجوانب أخرى غاية في الأهمية من قبيل "السياسة الشرعية وفقه العمارة" و"بنية ومستويات العمارة الإسلامية" و"رمزية مقر الحكم والتحول السياسي في العالم الإسلامي" و"المهندس ودوره بين العمارة الإسلامية والعمارة المعاصرة".

فالكاتب يقول: "كان المماليك من أكثر الفئات حبا للعمارة، ولما كانوا في الأصل ظاهرة سياسية، فقد كان للسياسة دور في تشجيعهم على تشييد المنشآت". ثم يشرح في موضع آخر كيف أن العمارة المملوكية خلت في الغالب الأعم من "المضمون الحضاري" وركزت على "المضمون السلطوي السياسي"، وكيف أنها اهتمت بالزخرف، وغالت في فنون التشييد، ليس في القصور الفخمة والصروح الضخمة فحسب، بل حتى في المدارس والأسبلة والبيمارستانات والأضرحة إلى الدرجة التي دعت المقريزي شيخ مؤرخي مصر المملوكية إلى استعارة أبيات شعر للتعبير عن هذه الحال المعوجة تقول: (أرى أهل الثراء إذا توفوا.. بنوا تلك المقابر بالصخور/ أبوا إلا مباهاة وتيها.. على الفقراء حتى في القبور).

وفي زماننا هذا نجد من المسؤولين من يتطاول في البنيان ويغالي في الزخرفة والزينة، لبعض المنشآت الحكومية، ظنا منه أن "المباني" وليست "المعاني" هي دليل التطور والتحضر. وسأشير هنا إلى حالات محددة، على سبيل المثال لا الحصر. فوزير الإعلام السابق صفوت الشريف طالما شيد مباني واستديوهات، وبلطها بالرخام الفاخر، ووضع على واجهاتها لوحات الجرانيت المحفور عليها اسم الرئيس واسمه، وراحت آلته الدعائية ذات المستوى المهني المتدني، تتحدث عن الريادة الإعلامية، إلى الدرجة التي ربط فيها الرئيس نفسه بين ضخامة المنشآت الإعلامية وبين نجاح الدور الإعلامي، الأمر الذي تجلى في تعليقه على مبنى قناة الجزيرة حين طلب رؤيته خلال زيارة له لقطر بقوله: "هي دي الجزيرة اللي عاملة كل المشاكل دي". فقد صور له الشريف أن الإعلام يكون رائدا وقائدا بقدر عدد طوابق مباني التلفزيون والإذاعة وأكاديميات الإعلام.

واستدان رجل السلطة سمير رجب من البنوك رغم أن مؤسسته مثقلة بالديون ليبني صرحا حجريا في شارع رمسيس لمؤسسة دار التحرير، من دون أن يفكر في أن ينفق على التدريب مليما واحدا، ولا اهتم بتطوير مضمون صحيفته، حتى وصلت معه إلى أدنى مستوى لها. فلما اكتمل المبنى العالي الفخم، راح يتحدث بملء فمه عن التحديث والتطوير. وينفق أغلب الوزراء والمسؤولين على تجهيز مكاتبهم أموال طائلة، في دولة تئن تحت وطأة الديون الداخلية والخارجية، ويعيش أغلب موظفيها تحت خط الفقر.

وفي عهد الرئيس مبارك تضاعفت عزب الصفيح والعشش وأحزمة الفقر حول المدن، بينما أنفقت مصر مئات المليارات من الدولارات على المباني الفخمة، من فيلات

وقصـور وشاليهـات، تراصت بالقرب من مياه البحرين المتوسـط والأحمر وفي طريق مصر الإسكندرية الصحراوي، وعلى تخـوم القاهرة، وعلى ضفتي قناة السويس، فضاعت ثروة طائلـة كان يمكن أن تبني مدنا صناعية كاملة، لو أن الدولة شجعت هذا الاتجاه، بأن تبدأ هي هذه الخطوة، وتقدم تسهيلات كبيرة للقطاع الخاص كي يحذو حذوها.

لقد جالت هذه المعاني بخاطري، وارتسمت تلك المقارنة في ذهني، وأنا أقرأ هذا الكتاب المهم، الذي يقف على جسر يصل علمين إنسانيين، هما السياسة والآثار، ليمثل إضافة إلى الدراسات عابرة الأنواع. وقد أصبحت بعد هذه القراءة مقتنعا أكثر بأننا نعيش زمن المماليك في القرن الحادي والعشرين، مع إدارة لا ترى قامة مصر ولا تعرف قيمتها،

مصر بعيون كويتية

"كانت شوارع القاهرة تغسل بالماء والصابون كل صباح".. عبارة تكررت على ألسنة نخبة من كبار مفكرى الكويت ورجال اقتصادها وسياستها، ممن جاءوا قاصدين القاهرة فى أيامها الزاهرة سعيا وراء العلم، يحفر كل منهم فى ذاكرته ويلهث وراء الكلمات التى تتدفق من بين شفتيه، ويقول لى وفى عينيه امتنان وغبطة: "القاهرة كانت أجمل مدن الدنيا، ومصر كانت قبلتنا، قصدناها راجين فلم تردنا خائبين أبدا".

عشرة أيام قضيتها في الكويت بين هؤلاء ولا حديث إلا عن مصر، لكنها مصر الجميلة التى ضاعت من بين أيدينا، ومستقرة فى ذكرياتهم لم يطمرها النسيان. يقول لى المؤرخ الكبير يعقوب الغنيم: "كل شيء كان يجرى فى مصر يتردد صداه فى الكويت، خرجنا فى مظاهرات عارمة أيام العدوان الثلاثى وقلنا لعبدالناصر: لا تتنح بعد هزيمة يونيو مثلما فعلتم أنتم".

ويكاد الغنيم يبكيك وهو يحكى عن أستاذه العلامة الكبير محمود شاكر، الذى كان ينظم دروسا خاصة ببيته فى الأدب والفكر للطلاب العرب، ويقول: "سجنوه ولاحقوه وألزموه بعد أن أفرجوا عنه بأن يتابع القسم كل يوم فأرهقه هذا، وأتيح لى أن أزور معه مسؤولاً كبيراً فى المخابرات أيامها، فقلت له: إذا كنتم لا تعرفون قيمة هذا الرجل فامنحوه إذنا بالسفر وسنحمله على رؤوسنا فى الكويت".

ويسعدك شاب مثل أحمد المطيرى، يعمل مصوراً تليفزيونياً، حين يقول: "شارك أبى فى حربى 67 و73 ضمن الكتيبة الكويتية" ثم يبتسم ويكمل: "تحدث لى كثيراً عن انبهاره بشجاعة المصريين فى حرب أكتوبر" وبعد ليلتين يُعرفنا فى "البر" حيث يضرب الكويتيون

خياما فى الصحراء ليستعيدوا أيام زمان على صديق له قائلا: استشهد أبوه فى سيناء.

وتضحك مع رجل الأعمال جواد بوخمسين وهو يحكى عن أمثولة سائدة فى بلاده قائلا: حين تسأل شخصا: هل أنت كويتى؟ ويجيب: أنا كويتى، فعليك أن تسأله: هل لديك بيت فى مصر؟ فإن هز رأسه نفيا، قل له على الفور: أنت لست كويتيا". أما إبراهيم الشطى أحد كبار مثقفى الكويت ومدير الديوان الأميرى فيسرد ذكرياته فى جامعة القاهرة أيام طه حسين وأحمد أمين ويقول: "كنت أراهما لكننى تخرجت فى قسم الجغرافيا، لأن أبى كان بحاراً ويحكى لى عن البلاد التى يبحر إليها فأحببت هذا التخصص، وتعلمته على يد علماء أفذاذ فى مصر"، وحين تسأله عن تكوينه الثقافى يقول على الفور: "أدين بالعرفان لسور الأزبكية ومكتبات القاهرة التى كانت واجهاتها تجذبنى فأدخر من مصروفى القليل لأشترى نفائس المعرفة".

على الغانم، رئيس غرفة التجارة والصناعة الكويتية، يحكى عن كلية فيكتوريا بالإسكندرية التى جاء إليها عام 1949، ويحكى عن روح التسامح التى كانت سائدة فى عروس البحر الأبيض المتوسط، ويقول: "أبى كان مهتماً بأن يتلقى أبناؤه أفضل تعليم فأرسلنى إلى كلية فيكتوريا"، وحين تسأله عن سبل تعزيز الاستثمارات الكويتية فى القاهرة يجيب: "بوسعكم أن تجذبوا عشرين مليون سائح بآثاركم المتنوعة العريقة، وبإمكانكم أن تحولوا ميناء بورسعيد إلى جسر تجارى كبير بين الشرق والغرب".

ويسرد عبد العزيز البابطين الشاعر ورجل الأعمال حكايته مع الإسكندرية فيقول: "ذهبت إليها لأقضى شهر العسل عام 1962 ودرت على الفنادق فلم أجد غرفة فى أى منها، وانتصف الليل فطرقت على باب بيت فخرجت إلىّ سيدة عجوز فقلت لها: أنا كويتى ومعى زوجتى ولا أجد مكانا للمبيت فى فنادق الإسكندرية، فأومأت برأسها ودخلت فخرج لى زوجها وقال: دقيقة واحدة يا ابنى، ثم دخل ربما ليجهز لنا غرفة النوم الوحيدة، ثم سمح لى بالدخول فنامت زوجتى وجلست ساهرا طوال الليل، وفى الصباح جاءتنا طفلة صغيرة تحمل صينية الإفطار باسمة فاستبشرت بها ودسست فى يدها عشرة جنيهات، وكانت أيامها مبلغاً كبيراً، فخرجت فرحة، وبعد دقيقة واحدة جاء الرجل عابسا وبين طرفى أصابعه النقود، وقال لى: يا ابنى بيتى ليس فندقا حتى تعطينا أجر مبيتك، فقلت له: "هذه ليست أجرة إنما تحية للصغيرة الجميلة، فقال: هل تريد إغضابى؟ فأجبته: لا، فقال: إذن خذ نقودك،

والبيت بيتك". وعلى ذكر البيوت يقول الغنيم: "كان الأهالى يرفضون إقامة العزاب منا، فكنا نتحايل على هذا الأمر بصعوبة شديدة".

ويبين محمد السنوسى، وزير الإعلام الأسبق، صاحب أشهر برامج فى الخليج كلها، المساهم فى إنتاج فيلمى "الرسالة" و"عمر المختار"، كيف تشكلت قريحته الفنية حين درس المسرح بمصر، ويقول: "استفدنا من الخبرات المصرية كثيراً حين أطلقنا تليفزيون الكويت". وحين تأتى على ذكر مجلة العربى مع الدكتور محمد الرميحى الذى رأس تحريرها سنوات طويلة، يحكى لك عن المصريين الكبيرين الدكتور أحمد زكى والأستاذ أحمد بهاء الدين، فالأول أطلق هذه المجلة العريقة، والثانى تسلم منه الراية و لم يتركها حتى أصبحت درة ثقافية.

حكى رموز الكويت عن مصر التى رأوها فى زمانهم الأول، و لم يدفع أى منهم الحديث باتجاه مصر التى أراها الآن.. هم يعرفون ما جرى، وأنا أدرك أنهم يستحون من الحديث عما أراه، لكن أحدهم وهو الكاتب على المتروك قال لى وهو يدوس على الحروف ليؤكد كلامه: "مصر مهما تدهورت أحوالها فبوسعها أن تنهض أسرع مما نعتقد، هكذا هى طيلة التاريخ".

ركبت الطائرة، ورحت أستعيد أنا والمخرج السينمائى الكبير عبداللطيف زكى، هذه الحكايات، وحين رأيت الزحام فى مطار القاهرة قلت لنفسى فى ثقة وأنا أضحك: ولو... فبوسعنا أن نبدأ من جديد بعد رحيل الفاسد المستبد.

همزات الوصل الثقافية والدينية بين العرب والروس

حين نطالع قول الشاعر الروسي الشهير بوشكين: "كثير من القيم الأخلاقية موجزة في القرآن في قوة وشاعرية" ونردفه بقول نظيره ومواطنه ليرمونتوف: "سماء الشرق قد قربتني بلا إرادة مني من تعاليم النبي محمد" ندرك أن المساحة الدينية بين العرب والروس كان محل تفكير وتدبر منذ أمد بعيد، دلت عليه دلالة مباشرة الرسائل التي تبادلها الإمام محمد عبده مع الروائي الروسي الكبير ليف تولستوي، والتي دفعت الأخيرة إلى أن يقول للأول في لحظة صدق مع النفس: "يوجد دين واحد، الإيمان الصادق. وأعتقد أنني لا أخطيء حين أعتقد أن الدين الذي أعتنقه هو نفسه الذي تعتنقونه".

وصاحب تفهم هؤلاء الروس العظام للدين الإسلامي تأثير قوي للثقافة العربية في الأدب والفكر الروسي، عبر أربعة مسارات الأول هو حركة الاستشراق الروسي في القرن الثامن عشر على أيدي باير وكير، ثم في القرن التاسع عشر على أيدي بولديريف وسينكوفسكي والعالم المصري الشيخ محمد طنطاوي الذي سافر إلى روسيا لتدريس اللغة العربية فقوبل باحتفاء شديد. أما الثاني والأقدم فتم من خلال التجارة التي تعود إلى زمن العرب الزاهر، حيث تشير مصادر تاريخية عدة إلى وجود علاقات تجارية بين العرب والروس أيام الخلافتين الأموية والعباسية. والثالث هو جهود المترجمين من العربية إلى الروسية والتي تعود إلى القرن الحادي عشر، ثم حركة التأليف عن الحضارة العربية والتي بدأت في روسيا خلال القرن الخامس عشر الميلادي، لتنتهي بإنشاء أكاديمية في بطرسبرج عام 1724 كان لها فضل جم في إصدار دوريات علمية للتعريف بالشرق، وبعدها تم تدريس العربية في عهد القيصرة كاترينا

الثانية (1762 – 1796). والمسار الرابع والأقوى هو المناطق الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز التي كانت متاخمة لروسيا القيصرية ومنضوية تحت لواء الاتحاد السوفيتي المنهار، ثم المسلمين المتواجدين في روسيا الاتحادية نفسها منذ قرون طويلة.

وهنا تقول الدكتور مكارم الغمري المختصة في الأدب الروسي في مؤلفها المتميز "مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي" إن هذه المؤثرات "انسابت من خلال خطين متميزين، خط يستلهم التراث الروحي الإسلامي ممثلا في القرآن الكريم وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وخط يستلهم مفردات الحضارة العربية. وانعكست هذه المؤثرات خصوصا في إنتاج أدباء الحركة الرومانتيكية الروسية، وعلى رأسها بوشكين الذي قام باستلهام القيم القرآنية بحثا عن المثال الأخلاقي الخاص والقومي، وللتعبير عن الأفكار البطولية والنضال المنكر للذات في فترة النهضة القومية الروسية. أما سيرة الرسول فصارت بالنسبة لصفوة المثقفين الروس، ومنهم الأدباء ورواد الحركة الوطنية نموذجا للقدوة الحسنة الصابرة على تبليغ الرسالة والمكافحة في سبيلها. وقد لبت عناصر الحضارة العربية احتياجات التطور الإبداعي للرومانتيكيين الروس في سعيهم نحو التجديد والخروج على القوالب الكلاسيكية، وتأكيدهم حرية الإبداع، فأخذوا عن الأدب العربي رموزه وأخيلته، وتعدوا إلى محاولة اقتباس أسلوب الشعر العربي وبلاغته".

وقد كان هذا التأثير لافتا، لا يخفى على سمع ولا بصر أي منصف عدول، وهي مسألة علق عليها الأديب العربي الكبير توفيق الحكيم، وهو ممن تأثروا بالأدب الروسي الكلاسيكي، تعليقا جليا حين عزا عبقرية هذا الأدب الذي خلب ألباب الأوروبيين فأقبلوا عليه يترجمونه وينهلون منه ما وسعهم إلى مزجه بين الشرق والغرب، مما أعطاه طعما خاصا وقوة متفجرة، عادت إلينا نحن العرب والمسلمين في صيغة روايات خالدة لتولستوي وجوركي ودستوفسكي وتورجينيف وجوجول، وأشعار بديعة لبوشكين وليرمونتوف وبونين، كان لها تأثير قوي في الأدب العربي الحديث برمته، سواء في الشكل أو في المضمون، مع حرص الروس على ترجمتها إلينا بعد قيام الثورة البلشفية، لاسيما من خلال "دار التقدم" التي كانت تقدم مثل هذه الكتب وغيرها بأسعار زهيدة، في سياق اهتمام السوفيت بنشر الماركسية – اللينينية.

واتكأ كل هذا على صورة إيجابية للروس في كتب العرب التاريخية، التي دبجها

المسعودي وابن الوردي والمقدسي وياقوت الحموي وأحمد بن فضلان، يلخصها الأخير بقوله: "الروس حمر، جمل الله خلقهم، لهم نظافة في لباسهم، ويكرمون أضيافهم، ويؤون الغريب، وينصرون المظلوم، ويحسنون إلى رقيقهم، ويتأنفون في ثيابهم لأنهم يتعاطون التجارة، ولهم رجولة وبسالة إذا نزلوا بساحة حرب، وإذا استنفروا خرجوا جميعا و لم يتفرقوا، وكانوا يدا واحدة على عدوهم حتى يظفروا".

وفي المقابل فإن صورة العربي في الثقافة الروسية ناصعة قياسا إلى ما هي عليه في غرب أوروبا والولايات المتحدة. فالروس يبدون إعجابهم بكثير من السمات التي تميز الشخصية العربية ومنها الكرم والشهامة والإباء والتضحية بالنفس في سبيل الدين والوطن والمبدأ وتوقير الكبير ومساعدة العجائز، كما يروق لهم بعض الفضائل الاجتماعية المتواجدة في الحياة العربية ومنها التماسك الأسرى، والحرص على الصداقة، وقدسية العلاقة الزوجية. ولا تجرح بعض الرواسب القديمة النابعة أساسا من "ألف ليلة وليلة" ولا بعض الخدوش التي أحدثتها سلوكيات عرب محدثين هاجروا إلى روسيا للدراسة أو العمل أو اللجوء السياسي هذه الصورة العامة للعربي في ذهن الروس، خاصة أن أغلبهم مؤمنين بالتنوع البشري الخلاق، وتتلبسهم روح صوفية، جعلت عالم النفس الاجتماعي أندريه سيجفريد يطلق عليهم في كتابه القيم "سيكولوجية بعض الشعوب" وصف "الشعب المتصوف"، وهي مسألة ظاهرة للعيان في أدب تولستوي وأفكاره.

وفي صورته الأخيرة، انعكس احترام روسيا، التي تتمتع بعضوية مراقب بمنظمة المؤتمر الإسلامي، للعرب والمسلمين، عبر رد فعل الرئيس فلاديمير بوتين ووزير خارجيته وكذلك مجلس النواب الروسي على قضية "الرسوم الدنماركية المسيئة للرسول". فعلى العكس مما فعلت دوائر رسمية غربية عديدة تشدقت بحرية التعبير، لم يرق هذا الفعل الشائن للمسؤولين الروس، الذين أدانوا جرح مشاعر المسلمين والإساءة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأكدوا احترامهم لقدسية الأديان وحرماتها.

ورغم أن تواجد الثقافة الروسية في الحياة العربية الراهنة أقل بكثير مما كانت عليه الحال أيام الاتحاد السوفيتي، الذي قدم للعالم أيديولوجية استهوت مثقفين عرب كثر ولا يزال هناك من يخلص لها وهي الشيوعية، فإن الأفق لا يزال واعدا لتمتين العلاقات الثقافية بين الطرفين، خاصة أن المجال السياسي يسهل مثل هذا الاتجاه في ظل اتفاق المصالح العربية – الروسية في

كثير من الجوانب. كما يسهل تواجد نحو 16 مليون مسلم في روسيا الاتحادية، يتوزعون في 14 جمهورية ومنطقة إدارية، إمكانية إفهام الروس طبيعة الدين الإسلامي الحنيف، وتحسين صورة المسلمين لديها، بعدما أن أتى المتطرفون والإرهابيون على جزء ناصع منها، وكذلك إمكانية مساعدة المسلمين هناك معرفيا وروحيا، نظرا لأنهم لا يعرفون تعاليم دينهم جيدا، بعد أن مورس عليهم حصارا شديدا وقمعا منظما أيام الاتحاد السوفيتي. وقد باتت الفرصة الآن سانحة لمد يد العون لهم بعد رفع هذا الحصار، وفك تلك القيود، والسماح لهم بممارسة شعائر دينهم بحرية كبيرة، لاسيما عقب إعادة بناء المساجد، التي كانت في الحقبة الماضية قد هدمت أو تحولت إلى متاجر ونواد وحتى حظائر للماشية، وبعد انتشار ترجمات للقرآن الكريم في منافذ بيع الكتب بالعديد من المدن الروسية.

الثورات العربية والأدب

أجلى ما لفت انتباهي خلال مشاركتي في فعاليات الدورة الثانية لـ"جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي" التي انعقدت بالخرطوم خلال يومي 15 و16 فبراير 2012 هو استعادة كثير من الأدباء العرب للعلاقة التبادلية بين المجتمع بكل إفرازاته وأعطياته وبين النص الإبداعي، شعرا ونثرا، بعد طول تيه في طريق معاكس ظهرت فيه نصوص تحتفي فقط بـ"التشكيل الجمالي للغة" متنصلة من أي حمولات حول قيم أو معان أو قضايا، وتم كل هذا تحت لافتة عريضة تنادي بموت السرديات الكبرى وانتحار الأيديولوجيات ومصرع الأطر الحاكمة، ونهاية النماذج الإرشادية.

وقد شق هذا التيار طريقا وسيعا في مجال الإبداع الفني طيلة العقود التي خلت، وأعطى ظهره للأعمال التي خلفها الرعيل الأول أو تلك التي أنتجها الخلف متأثرين بسلفهم، أو ما جاد بها التلاميذ على خطى أساتذتهم. وبعض هؤلاء، حتى من كبار الأدباء، اضطر إلى أن يحول وجهته، أو بعضا منها، وسار على درب تلاميذه، مستلبا لهم أو متجنبا لهجائهم أو مقتنعا بمسلكهم أو معتقدا في أن المستقبل هو لهذا النمط من الكتابة وليس غيره أبدا.

وحاول بعض النقاد أن يضع أساسا نظريا أو اقترابا معرفيا لهذا الدرب، عطفا على ذلك الذي جاءنا من الغرب شبه مكتمل. وكان على رأس هؤلاء الروائي والناقد إدوارد الخراط الذي وصف هذا النوع من السرد بـ"الحساسية الجديدة"، واحتفى في إفراط بكل إبداع ينتمي إلي تلك الطريقة، ونبذ كل من يبتعد عنه أو يلتزم بدرب الآباء والأجداد، بدعوى أن هذه "كلاسيكيات" يجب هجرها، لتوضع في "تاريخ الأدب" وتنام على أرفف الزمن، لا تتداولها الأيدي ولا تطالعها العيون ولا تتذوقها الأفئدة، وتكون نسيا منسيا.

ولا شك أن النزعة إلى التجديد مطلوبة، والتمرد على السائد والمألوف ضرورة، ورفض تحويل الأدب إلى وعظ أو منشور سياسي أو خطاب أيديولوجي واجب، لكن الاعتقاد في إمكان استغناء الشكل عن المضمون خبل وخطل وادعاء، وتصور أن ما خطه الآباء في الرواية والقصة قد فات أوانه جهل، والحديث عن أن الأديب يمكن أن يكتب من فراغ أو يبدأ من الصفر زيف وتكبر وتجبر في آن.

لقد قرأنا ذات يوم على صفحات أخبار الأدب واقعة اغتيال ثانية لنجيب محفوظ، فالأولى كانت خشنة عنيفة حين طالت عنقه طعنة سكين من يد شاب متطرف لم يقرأ له حرفا، والكل يعرفها ويذكرها. والثانية ناعمة وأشد عنفا حين قال أديب مصري شاب لم ينتج سوى رواية واحدة عابرة: "لم أقرا شيئا لنجيب محفوظ ولا حاجة لنا لمعرفة أي شيء عن رواياته وقصصه، فقد فات أوانه و لم يعد له بيننا مكان" وهذه لا يعرفها إلا قلة ولا تذكر إلا قليلا.

ولا أريد هنا أن أُذّكر بالحكمة السابغة التي تقول: "من جهل شيئا عاداه" ولا بالبقاء المستمر والمغالبة الدائمة التي تتمتع بها أعمال شكسبير وبلزاك وتولستوي، بل أشير إلى أن نجيب محفوظ نفسه، الذي سيظل يُقرأ بعناية وشغف في الأزمنة المقبلة، كان مهتما بتجديد أدبه، في الشكل والمضمون، و لم يكن أبدا بعيدا عن كل مستجد، إذ كان يطالع باستمرار إبداع الأدباء الشبان الذي كان يلتقيهم بانتظام في ندوته الأسبوعية، ويصطحب بعض مخطوطاتهم إلى بيته ليقرأها بعمق ويبدي ملاحظاته عليها، وكان يطالع الآداب العالمية فور صدورها مترجمة كانت أم باللغة الإنجليزية، التي كان يجيدها.

وفي هذه الفعالية المهمة سرد أدباء كثر تجاربهم الإبداعية، بدءا من لحظة الإشراق والانشغال والافتتان، ثم أيام التكوين، وصولا إلى حالة النضج، فعرفنا كيف أن سطورهم مسكونة بقرائح الآباء وأذواقهم ومواجيدهم، بل إن بعضهم لم يتركنا حائرين موزعين على الاستبطان والاستنباط والاستقراء أو حتى التكهن والتخمين، بل راح يعترف بفضل السابقين عليه. فما سمعناه من سعيد الكفراوي وواسيني الأعرج وليلى العثمان وعبد الرحمن مجيد الربيعي وأمير تاج السر وفؤاد قنديل ومبارك الصادق وشيرين أبو النجا وزينب بليل وبشرى الفاضل في حضور نقاد كبار على رأسهم الدكتور أحمد درويش والدكتور محمد المهدي بشرى، برهن على هذا بجلاء، ودون مواربة أو ترك أي نافذة مفتوحة نحو التنصل من أن للتلاميذ أساتذة، وللتناص مكانه في الشعور واللاشعور على حد سواء، وأن أحدا ليس بوسعه أن

يطلب إعادة "اختراع العجلة" وإن كان من حقه أن يطور إمكاناتها وشكلها من دون أن ينزلق بها بعيدا عن وظيفتها الأساسية التي صنعت من أجلها.

وكل هؤلاء وغيرهم من المعلقين والمعقبين والمتداخلين اعترفوا أن الثورات قد فعلت بهم الكثير، إذ رسخت أقدام من لم يفارقهم الإيمان بالقضايا الكبرى، ووضعت أقدام من فارقهم هذا الإيمان أو لم يدخل قلوبهم وعقولهم أبدا من قبل على أول الطريق. وقد بان للجميع أن الشعوب العربية ليست حقل تجارب للأدباء يلتقطون منها ما يصلح أبطالا لقصصهم ورواياتهم بل هي الملهم والمعلم والمرجعية وهي النص الأصلي واللوحة الأساسية التي تغطي كل الجدران.

خرافة اسمها "الأدب الصهيوني التقدمي"

لا يوجد شعب بلا قصص ولا أساطير. وبين السرد والإيهام، تولد قيم وأفكار ورؤى واتجاهات على ضفاف الجمال الخالص والإبداع الخلاق. وطالما كانت الفنون بمختلف ألوانها تغري أولئك الذي يرومون رفعة وتقدما ورقيا في المعاش لأمة من الأمم، أو من يريدون لها أن تسير في الطريق المخالف، فتعود إلى الوراء وتسقط مذمومة مدحورة.

لا يعني هذا أبدا أن حرف الأدب عن مساره هو عمل محمود، فإقحام الأيديولوجيات والمواقف السياسية المباشرة على الفن يضعف جماله، وينال من حلاوته وطلاوته، وقد يمتهنه وينتهك طبيعته وشكله فيحوله إلى منشور أو خطبة عصماء. لكن هذا لا يمنع أن التمسك بالجمال الخالص يعني بالضرورة هجر المضمون أو القبول بتهافته. فمن يكتب ومن يقرأ لا يقومان بهذا الفعل في الفراغ أو يبدآن من الصفر، إنما لكل منهما تجربة حياتية ومنظومة قيم ونسق من الأفكار وثوابت من العقائد يحيل إليه ما يبدعه وما يتلقاه ولو في اللاشعور.

وقد فطن صناع السياسات إلى قيمة الأدب في فهم نفسية الشعوب ومدى قابليتها للاستغزاء أو قدرتها على الممانعة، فأخضعوا موروثها من الفن الشعبي وكذلك ما تنتجه نخبتها من شعر ونثر إلى الدراسة العميقة حتى يمكن تحديد سبل التعامل معها. ولهذا درس الأمريكيون آداب اليابانيين إبان الحرب العالمية الثانية، ودرس الإسرائيليون آداب العرب، وأدرك الغرب الرأسمالي أن الأدب أحد الأسباب الرئيسية لانتشار الاشتراكية في العالم من خلال تصويره أشواق الفقراء والمهمشين إلى العدالة والكفاية والمساواة، فأخذ يشجع النظريات النقدية والأعمال الإبداعية التي تنزع إلى الجمال البحت والغموض المحير.

وفي ركاب هذه التوجهات أدركت "الصهيونية العالمية" أهمية الأدب في التغلغل إلى

عقل الأمم المغايرة ونفسها، قدر توسلها بالأيديولوجيات السياسية ذات الطابع الأممي لتحقيق الغرض ذاته. ولهذا ظهر ما يسمى بـ"الأدب الصهيوني التقدمي" نازعا إلى خداع الآخرين ودفعهم إلى التسامح مع والتساهل في والتغاضي عن التصرفات العنصرية للصهيونية في الواقع المعيش. وقد وقع فريق من اليساريين العرب في هذا الفخ وهم يدركون ما يفعلون، بينما سقط في هذه الحبائل كثيرون دون دراية ولا وعي.

وقد ظل هذا المسار محل غموض والتباس، ولم يعن به العقل العربي عناية تامة، وبات الأمر يحتاج إلى مزيد من الفحص والدرس لتبديد هذه الخرافة أو فضح هذا المخطط، بما يجلي كل شيء في أذهاننا، ويصفيه في نفوسنا، ويرسم لنا معالم طريق وسيع في التعامل مع الآداب والفنون المنتجة في إسرائيل، لاسيما في هذه المرحلة التي تشهد تبريرا متصاعدا لترجمة الأدب الإسرائيلي من دون تدقيق شديد بين الغث والسمين، وما ينفعنا والذي يضرنا، وما نحتاجه كي نفهم كيف يفكر الإسرائيليون وما يشغل صدورهم؟ وكيف يروننا نحن العرب؟ وكيف ينظرون إلى العالم بأسره؟ وما هي طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تحكم حياتهم؟ وما هي رؤيتهم لمستقبل دولتهم التي زرعوها في أرضنا؟ وما حظ الفروق بين "اليهود" و"اليهودية" و"الصهيونية".

وهذا التدقيق يحتاج إلى ما هو أعمق وأزيد من قراءة الأدب الإسرائيلي مباشرة ودون وسائط للوقوف على مضمونه ومراميه. ففي حقيقة الأمر يجب أن نقيم الدراسات التي تفكك هذا الأدب وفق الخلفيات المعرفية والأيديولوجيات السياسية والفلسفات التي تحكم عقول مبدعيه وعملية إنتاجه.

من هذا المنطلق تأتي أهمية دراسة الباحث القدير حاتم الجوهري التي وسمها بـ"نقد رؤية أدباء الصهيونية الماركسية للصراع العربي الصهيوني" لترمم الشروخ التي لا تزال متواجدة في كثير من الدراسات العربية حول الأدب الصهيوني، وتزيل كل ما علق في الأذهان من أوهام حول إمكانية أن تكون هناك نزعة تقدمية أممية وإنسانية في هذا الصنف من الأدب، وتفضح هذا اللون من "الاحتلال الناعم" الذي يقوم به الصهاينة لعقول "الأغيار" من مختلف الثقافات والحضارات والديانات والمذاهب، وتجلي الروابط والارتباطات الخفية بين الأدب الصهيوني وكثير من نظريات وتمثلات وتطبيقات ما بعد الحداثة في الفنون والآداب والأفكار والفلسفات التي تسربت إلى الأوساط الأكاديمية في العالم وأوجدت، مع مرور

الأيام، منساقين وراءها، ومدافعين عنها، وراغبين في ترسيخها وتعزيز دورها. كما تفضح هذه الدراسة مكر ودهاء منتجي هذا اللون وهم يسربون أفكارهم في نعومة وانسياب، وتتبع خطواتهم التي تتسلل خلسة إلى الفنون والأفكار.

ولم يكتف الباحث في دراسته المهمة، التي حاز بها درجة الماجستير في الأدب العبري الحديث من جامعة عين شمس، بالجوانب النظرية بل التقط بعناية ودراية فائقة واحدا من الأدباء الذين ينتمون بقوة إلى هذه الظاهرة وأخضع إنتاجه لاختبار المقولات والافتراضات التي تبنتها الدراسة، ألا هو الشاعر يتسحاق لاءور، الذي قامت على كتفيه دورية فصلية تحمل اسم "ميتعم" لم يمض وقت طويل على صدروها حتى باتت المنبر ذائع الصيت لأدباء ونقاد "اليسار الماركسي". ولعل دراسة الحالة تلك أعطت البحث عمقا، ومكنته في إيجاد البراهين الناصعة والحجج الساطعة على التصورات التي انطلق منها، والتي لم تخف كراهية وغيظا وعداء لظاهرة "الأدب الصهيوني التقدمي" الملغزة والغامضة والمسكونة بالتوجس والخطرة.

ويحمد للباحث أنه لم يذهب مباشرة إلى الدراسة التطبيقة بل وصل إليها عبر طريق وسيع شقه بفهم وإدراك وانحياز تام إلى الحق والحقيقة مارا بمحطات مهمة كشف فيها جذور ومبادئ "الصهيونية الماركسية" وخرافة التقدمية، حيث تتبع ظروف نشأتها، ووقف على أسباب تحول اليسار اليهودي نحو فكرة "القومية الصهيونية" في أوروبا وخارجها، وموقع الدين منها، وتوزعها على الأفكار الليبرالية والماركسية والاشتراكية، ومسارات مستقبلها، وخطيئة هذا اليسار حيال "المسألة الفلسطينية"، ثم موقف اليسار العالمي والعربي من نظيره الصهيوني. ثم انطلق من هذا الفضاء العام إلى مجال أكثر تخصيصا وتحديدا فدرس "البناء النظري للأدب الصهيوني" ليشرح سماته وتوزعه على القومي والسياسي والملحمي والعالمي، ويرسم ملامح نزعته التبشرية والموجهة، ويبين القضايا الرئيسية التي تشغله وهي تبرير فكرة الصهيونية، والشكوى من الاغتراب والبحث عن الخلاص، وصراع الهوية وتشتت الولاء، ورسم حدود العلاقة بين الصهاينة و"الآخر"، والانشغال بفكرة "أرض الميعاد" والموقف من التراث والدين والحرب والسلام. ويمر الباحث على موضوع استعمال الأدب الصهيوني وتوظيفه كأداة للحرب، والمسار الذي سلكته الفكرة الصهيونية في الأدب العبري المعاصر.

لقد سبق أن اطلعت على كثير مما أنتجه عبد الوهاب المسيري ورشاد الشامي وحسن

ظاظا وغيرهم حول "الصهيونية" وهو يشكل أرضية صلبة لقيام دراسات تفصيلية وفرعية حول هذه الظاهرة، بحيث نقف عليها من شتى جوانبها، ونكشف ألاعيبها المتجددة التي لا تنتهي، ونحوز حصانة ومنعة حيالها، ونمتلك سبل مواجهتها ومهاجمتها في عقر دارها، فنصدرها ونردها خاسرة.

ثقافة العمل في المجتمعات الخليجية

قبل اكتشاف النفط كان الخليجيون يقبلون على الأعمال والحرف اليدوية بصدور رحبة، وشغف متناه، وشعور جارف بالانتماء لمهن تقليدية عريقة، وإحساس بالفخر للقدرة على ترويض الصحراء، ومغالبة ظروفها القاسية بعزم لا يلين، وإقبال لا يفتر على الحياة.

وبعد أن ضخ النفط في أوصال الاقتصاديات الخليجية وفورات مالية كبيرة ابتعدت الأغلبية الكاسحة من شعوب الخليج عن هذه المهن، بل ارتبطت في أذهان الجيل الجديد بالتهميش والوضاعة الاجتماعية، فصار يفضل البطالة بكل قسوتها على أي عمل يدوي أو حرفي بسيط، رغم أنه عمل شريف، يؤجر المرء عليه في الدنيا، مالا حلالا يكفيه، وفي الآخرة رضاء من الله سبحانه وتعالي، الذي حض في القرآن الكريم على العمل، أكثر من مرة، وجعل للعامل فضلا على العابد الزاهد، فيما أكد الرسول الكريم أن "من بات كالا من عمل يديه بات مغفورا له".

وقد أدى هذا التمنع، الذي يعد قطيعة مع تراث الأجداد وتنكرا لحياتهم العامرة بالكفاح، إلى ارتفاع معدلات البطالة في المجتمعات الخليجية، فباتت الجامعات تقذف إلى سوق العمل كل سنة مئات الآلاف من الخريجين، من دون أن تجد أغلبيتهم العمل الذي تشعر فيه بالرضا الوظيفي، والمكانة الاجتماعية التي ظلت تحلم بها داخل أسوار الجامعات وبين أروقة الكليات. ومع اتساع الهوة تدريجيا بين متطلبات سوق العمل وبين كفاءة الخريجين، يزداد الوضع تفاقما، من دون أن تقود هذه الوطأة إلى تغيير ثقافة العمل عند أغلب الشباب الخليجيين، نزولا على المواءمة بين إمكانياتهم المتاحة، وبين الوظائف الموجودة من جهة، وطموحاتهم العريضة من جهة أخرى.

ولهذا يتحدث الوافدون إلى دول مجلس التعاون الخليجي دوما عن أن خريجي الجامعات

من أبناء الخليج يتطلعون إلى أن يصبحوا مدراء عموما فور تخرجهم، وينتظر كل واحد منهم إلى أن يتم تعيينه رئيسا لمجموعة من الوافدين، مهما تباعدت الشقة بينه وبينهم من حيث السن والكفاءة والخبرة العملية. وباستثناء قلة نابهة من شباب الخليج، تؤمن بتراكم الخبرة وأهمية التعلم المستمر والتدريب الدائم لحيازة الجدارة التي تؤهلها لقيادة العمل عن وعي ودراية، فإن الأغلبية تعتبر القفز إلى سدة العمل فور التخرج حقا طبيعيا، من حقوق المواطنة، وواجبا راسخا على الدولة أن تؤديه، مهما كلفها هذا من أعباء مالية وإدارية، أو عطل خطاها في تنفيذ مشروعات تنموية حقيقية تعتمد تدريجيا على سواعد أبناء الخليج، بعد أن تشتد، وتصبح قادرة على النهوض بأعمال حقيقية، تضيف إلى الإنتاج.

ولا تقف المجتمعات الخليجية جميعا على قدم المساواة في هذا الفهم الخاطئ لثقافة العمل، بل تتدرج حسب الإمكانيات المادية. فلا يزال البحرانيون مهتمين بالحرف التقليدية، نظرا لأن بلدهم ليست دولة "ريعية"، إذ إن إنتاجها من النفط الخام يكاد يكفي احتياجاتها الاستهلاكية من الطاقة. كما أن العمانيين لا يستنكفون ممارسة المهن التي توكل للعمالة الوافدة الرخيصة في جارتهم الإمارات العربية المتحدة، مثل قيادة سيارات الأجرة والعمل في المخابز ومحلات البقالة والمعارض التجارية. في الوقت نفسه فإن المجتمع السعودي يشهد تغيرا في النظرة إلى تقدير مثل هذه المهن، بما يراكم اتساعا في فهم ثقافة العمل على نطاق أرحب، مما كان في الماضي القريب.

ورغم أن دول مجلس التعاون تمضي قدما في سياسة "توطين الوظائف" فإنها لم تسر في خط متواز باتجاه تغيير ثقافة العمل، ربما لشعور بعدم الحاجة الملحة لذلك، مع استمرار تدفق عوائد النفط وارتفاع أسعاره، وربما لعدم الرغبة في إثارة حفيظة المواطنين، في ظل التراضي الشفاهي بين السلطة والجماهير، الذي يعتمد أساسا على تدوير عائدات بيع النفط، وتوزيع جزء كبير منها في شكل هبات أو مكرمات أو رواتب لا يقابلها عمل حقيقي وخلاق، أو جهد يكافئ مستوى هذه الرواتب. وقد تكون هذه الحكومات تعول على أن التغير الجذري في الأحوال الاقتصادية لأي مجتمع في لحظة تاريخية ما هو العنصر الأساسي والفعال في تغيير ثقافة العمل، إذ عندها لن يكون بوسع شباب الخليج أن يحتفظوا بحال الرفاه التي يعيشونها، وتجبرهم الظروف، شيئا فشيئا، على الانخراط في مهن كانوا يرفضونها في السابق، بدعوى أنها أقل مما حلموا به.

والتحرك في هذا الاتجاه ضروري لعدة أسباب، أولها أن الاعتماد على النفط، كمصدر أساسي للدخل القومي، لا يمكن أن يستمر إلى النهاية، خاصة مع سلعة متذبذبة السعر مثل هذه، ستواجه في الوقت نفسه منافسة شرسة من قبل مصادر أخرى للطاقة في المستقبل، كالطاقة النووية والشمسية والقدرات التقنية الناعمة التي بوسعها أن تشغل مصانع كاملة من دون قطرة وقود واحدة. وثانيها أن عدد سكان دول الخليج في تزايد مستمر، وبالتالي فإن قدرة عائدات النفط على تلبية الاحتياجات ستتراجع، وقدرة الدولة على توفير وظائف "عليا" للجميع ستتدهور. وثالثها أن انتقال الاقتصادات الخليجية من "الريعية" إلى " الإنتاجية"، وهي غاية يجب على دول الخليج أن تعمل ليل نهار من أجل بلوغها، سيصاحبه تغير في سوق العمل، وتعقد في بنية الاقتصاد، وعندها قد تجد هذه الدول أن الاعتماد على العمالة الوافدة، حتى في القطاعات البسيطة التي لا تحتاج إلى خبرة عميقة وتأهيل دراسي واسع، أمر مستحيل، أو صعب، وبالتالي لا يكون أمامها سوى الاعتماد على المواطنين.

وبالطبع فإنه لا يمكن إلقاء التبعة كاملة على كاهل حكومات دول الخليج في تأخر اكتساب الشباب ثقافة العمل، وعدم تحقير مهن بعينها، بل إن مختلف النخب الخليجية تشاطرها المسؤولية، خاصة أن بعض أفراد هذه النخب، رغم ترقيهم في العلم والعمل، لا تزال تفكر بالطريقة نفسها التي يفكر بها الشباب في تحقير بعض المهن، أو التعامل معها على أنها مسائل جانبية، لا يصح لأبناء الخليج أن يقوموا بها.

وعلى مستوى الخطاب والحركة معا هناك تقصير واضح من قبل هذه النخب في تبصير الشباب بأهمية تأهيل أنفسهم أولا لجميع المهن، كل حسب دراسته واستعداده وتدريبه وخبرته. فمن امتلك خبرة تؤهله للإدارة والتدريس والهندسة والطب والمحاماة والبحث العلمي، يعمل في هذه المهن. ومن لا يحصل على شهادات وخبرات تؤهله لأداء هذه الوظائف يقبل بصدر رحب ما دونها، وهكذا في تدرج تنازلي يناظر بين التحصيل العلمي والخبرة العملية وبين الوظيفة، حتى نصل إلى الوظائف الحرفية البسيطة.

وهنا تأتي مسؤولية مؤسسات المجتمع المدني، جنبا إلى جنب، مع السلطات الحاكمة، وتأتي كذلك مسؤولية المثقفين الخليجيين، وأجهزة الإعلام، وكتاب الدراما. فالجميع مطالبون بأن يعملوا، بلا كلل ولا ملل، من أجل تغيير ثقافة العمل السائدة حاليا، وإعداد المجتمعات الخليجية لمرحلة الاقتصاد المعقد، وإفهام الناس أن توطين الوظائف من دون تأهيل

الموظفين وتدريبهم، هو إهدار للاقتصاد، وتعزيز لحال الاسترخاء، التي تصيب العاملين في الدولة، وتعودهم على استمراء الفجوة الهائلة بين الجهد المبذول والراتب المدفوع، وبالتالي إفقادهم أي رغبة في تطوير قدراتهم، وأي حافز فردي يدفعهم إلى تعزيز خبراتهم، من أجل الترقي أو زيادة الراتب، وبالتالي يتضاءل دورهم في العملية الإنتاجية، ليستمر الجزء الأكبر من اقتصاد الخليج معتمدا على العمالة الوافدة، التي بذلت طيلة السنوات السابقة، ولا تزال، جهدا مضنيا في تنمية المجتمعات الخليجية، وإلحاقها بقطار التحديث.

الحضور الثقافي الآسيوي في المجتمعات الخليجية

لا يخفى على كل عين بصيرة، وأذن سميعة، وعقل فهيم، أن الحضور الثقافي الآسيوي في بلدان الخليج العربي وصل من التمكن والنفوذ إلى حد إثارة خوف عميق لدى البعض على الهوية العربية للخليج، لكن أحداً لم يفكر في الاتجاه المغاير، الذي يصنع من عادات وتقاليد وأنماط فكر الآسيويين عنصراً مضافاً للثقافة العربية الخليجية، حين يتم هضمها في الموروث الثقافي الخليجي، على غرار ما جرى في مطلع الحضارة العربية – الإسلامية حين ساهم غير العرب من الفرس والأتراك وسكان بلاد ما وراء النهر في المنتج الحضاري الإسلامي، بشكل كبير، أفاد العرب أنفسهم، وأعطى حضارتهم التي دارت شكلاً ومضموناً حول الإسلام عمقاً ورسوخاً ظاهراً.

لم يتبين إلى الآن أن هناك خطة لاستغلال المجال الثقافي المشترك بين الخليج وآسيا، بما يحافظ على صورة كل منهما لدى الآخر جلية من دون جروح أو خدوش، وبما يصون الطابع الوطني الصحيح لكلا الطرفين، ويحول دون امتداد التشويه المنظم للصورة العربية في نظر الآسيويين، جراء نشاط القوى المعادية للعرب، التي تبذل جهداً مفضوحاً لربط الإرهاب بالعرب والمسلمين.

لكن غلبة الرؤية المتشائمة على المتفائلة حيال الثقافة الآسيوية في الخليج لا تنبني على فراغ، إنما على عوامل موضوعية، تجعل كثيرين يطمئنون إلى وجهة نظرهم التي تنادي بضرورة اتخاذ ما يلزم حيال الحفاظ على هوية الخليج العربي المهددة. فالآسيويون أصبحوا في بعض البلدان الخليجية الأكثر عدداً مقارنة بالمواطنين والوافدين العرب معاً، كما أن

المجتمعات الخليجية التي انتقلت فجأة من (ثقافة اللؤلؤ) إلى (ثقافة النفط) لم ترسخ بعد إلى الحد الذي تمتلك معه حصانة ومناعة في وجه (الثقافات الوافدة)، علاوة على أن الآسيويين، خاصة الهنود، تغلغلوا في نسيج الأسرة الخليجية وحياتها، وباتوا يلعبون دوراً ملموساً في عمليات التنشئة الاجتماعية، يتوازى مع دورهم الاقتصادي. وما يزيد الطين بلة أن عرب الخليج لا يعنيهم كثيراً أن يكتسب الوافدون الآسيويون الثقافة العربية، ولا يهتمون في الغالب الأعم بأن يصبح التفاعل الثقافي متكافئاً بين الطرفين، بصيغة تجعل كل منهما يغذي الآخر وينشطه، ولا يرمي إلى محوه أو طمسه. كما أن الشباب الخليجي نفسه يزداد مع مطلع كل يوم غربة عن واقعه، وتنصلاً من جذوره، شأنه في ذلك شأن الشباب العربي، بفعل الهجوم الكاسح لثقافة العولمة.

وتشتد وطأة هذا الخلل في العلاقة الثقافية الخليجية – الآسيوية المتبادلة مع ظهور مؤشرات قوية إلى ارتفاع الطلب الخليجي على العمالة الوافدة بنسبة 66 في المائة عام 2010 مقارنة بما كانت عليه عام 1995، حسبما توقعت (منظمة الخليج للاستشارات الصناعية)، نتيجة التوسع في المشروعات التنموية. وتؤكد شركة (ماكينزي العالمية) هذا التوقع، إذ ذكرت في إحصائيات لها أن متوسط معدل نمو العمالة الوافدة في دول مجلس التعاون الخليجي سيصل إلى 92 في المائة خلال العقد المقبل.

كما أن الحضور الجسدي للآسيويين في الخليج بهذه الكثافة يواكبه حضور ثقافي طاغ لهم، يظهر للعيان في تفاصيل الحياة اليومية بالمدن الخليجية. فاللغة المستعملة للبيع والشراء والتواصل اليومي هي خليط من العربية والأوردية والإنكليزية وبعض اللغات الآسيوية المحلية، ولافتات المحلات تنطق بهذا الخليط غير المتجانس. وتعج بلدان الخليج بالمدارس الأجنبية، ومنها الآسيوية، التي أقيمت في البداية لتعليم أبناء الجاليات الوافدة من آسيا وغيرها، لكنها تمكنت بمرور الأيام من أن تستقطب التلاميذ الخليجيين أنفسهم، إلى الدرجة التي أصبح فيها أبناء الكويت هم النسبة الغالبة في هذه المدارس، الأمر الذي يهدد تدريجياً الثقافة الأصيلة للمواطنين.

وتوجد في بعض المدن الخليجية دور سينما آسيوية، تعرض أفلاماً لا تمت بصلة إلى المجتمع الخليجي، ولا تتفاعل معه أو تهتم به. فعلى سبيل المثال لا الحصر توجد في أبوظبي ثماني دور سينما، تعرض أفلاماً آسيوية في نهاية الأسبوع. وفي دبي توجد إحدى عشرة

دار سينما، ثمان منها تعرض أفلاماً هندية. وتشهد بلدان الخليج توزيعاً هائلاً للصحف والمجلات الآسيوية، علاوة على قيام الآسيويين أنفسهم بإصدار صحف ونشرات ناطقة باسمهم، إضافة إلى برامج إذاعية وتلفزيونية يمنع حتى المواطن من التدخل والتأثير فيها.

ولا تخطئ عين من يسير في الشوارع تنافر الأزياء وتنوعها، وغلبة الطابع الآسيوي لها بتعدده ما بين الزي الباكستاني والأفغاني والهندي. ولا تغفل أنف من يشم روائح الطعام المنبعثة من المطاعم والمنازل وقت الظهيرة أنها تمثل تشكيلة من مطابخ شتى، تتراوح بين الطعام الهندي المشبع بالتوابل الحارة، والطعام الخليجي الدسم، ويظهر الأمر بجلاء في (البوفيهات المفتوحة) في الفنادق، حيث تبدو الأنواع العديدة من الأطعمة شاهداً على تنوع ثقافات من يعيشون في بلدان الخليج أو يزورونها.

ولا تقف الثقافة الآسيوية على أبواب المنازل الخليجية، مكتفية باقتحام أعين المواطنين وأذواقهم وأفكارهم في الشوارع والمنتديات العامة، بل تدخل إلى صميم الأسرة الخليجية، من خلال خدم المنازل، الذين يتوزعون بين المربيات والخادمات والسائقين. فالمربيات يؤثرن في مجمل العادات والتقاليد والقيم التي ينشأ عليها الأطفال الصغار، بما فيها الشعائر والطقوس الدينية والعلاقات العاطفية والإنسانية، ومختلف أنماط السلوك من ملبس ومأكل وطريقة تصرف. ويزداد دور وتأثير المربيات والخادمات اللاتي يربو عددهن على الثلاثة ملايين في كل دول مجلس التعاون الخليجي الست، مع انشغال عائلي الأسر (الوالدان وولاة الأمر) عن الأبناء في زحمة الحياة، وتنامي الروح الفردية التي تصم مرحلة ما بعد ظهور النفط.

وبالطبع فإن هذه المثالب ليست بعيدة عن تفكير ورؤية أصحاب القرار في الخليج. فقضية تأثير العمالة الآسيوية في الثقافة العربية قتلت تناولاً وبحثاً، ويثار حولها جدل متجدد، يحتدم أحياناً ويخفت أحياناً، لكنها تظل في مرتبة أدنى من انشغال الذهن الخليجي مقارنة بالتأثيرات الاقتصادية والأمنية للعمالة الوافدة، مع أن الأخيرة تبدو أيسر بكثير من الأولى، فالآسيويون يعملون في المهن والوظائف الهامشية، لذا لا يشكلون منافساً كبيراً للمواطنين الباحثين عن وظائف، لكنهم يفعلون ما هو أخطر من ذلك بالتغلغل في الحياة الثقافية والاجتماعية الخليجية.

وفي السنوات الأخيرة التفت قادة دول مجلس التعاون إلى هذه المسألة، فدرسوا مجموعة

من التوصيات تحدد إقامة العامل الأجنبي في بلدان الخليج، بما يمنع أي أحقية قانونية تسمح للعامل مستقبلاً بحق الإقامة هناك، في استباق لأي قوانين دولية تنادي بتوطين أو إقامة وتجنيس العمالة الأجنبية، وهو ما تضغط من أجله العديد من المنظمات الدولية العمالية والحقوقية والمدنية، لكن مثل هذه الحلول هي هروب كبير من المشكلة الرئيسة، إذ إن منع الإقامة الطويلة للوافدين، والقيام بعملية إحلال وإبدال متواصلة لهم، لا يعنيان أن الخلل الثقافي في بلدان الخليج سينتهي، فالعمالة المتجددة لا تعني أبداً ثقافة متجددة أو مغايرة. والأفضل أن تبحث دول الخليج عن حلول ناجعة من قبيل الاشتراط على القادمين إلى الخليج المعرفة ولو البسيطة باللغة العربية التي يمكن تعميقها وتطويرها بالعيش وسط العرب، وإلزام أصحاب المحلات والمطاعم والمقاهي وغيرها بوضع لافتاتهم باللغة العربية، ومنع إلحاق المواطنين بالمدارس الآسيوية والأجنبية، مع إيجاد مدارس وطنية بديلة للغات، وبدء استقطاب الخادمات والمربيات من بعض الدول العربية، مع إسهام رؤوس الأموال الخليجية في بناء دور تعليمية لتخريج مربيات وخادمات مدربات على أرض البلدان التي ستصدر هذا النوع من العمالة إلى دول مجلس التعاون، وإنشاء مؤسسات تعليمية تستهدف تعليم الآسيويين قواعد اللغة العربية بأسعار زهيدة، وأخرى لشرح مبادئ الإسلام لهم، كي يتعرفوا إلى هذا الدين عن كثب، بدلاً من الصور المغلوطة والمشوهة التي يستمدونها من مصادر أخرى.

النفس الديمقراطية

يّشيع المثقفون المنتفعون من السلطة أن الشعوب العربية غير مؤهلة للديمقراطية، لأنها لم تستعد نفسيا لهذا النوع من الحكم، إذ إن الديمقراطية عملية تربوية، تقوم في جوهرها على حزمة من القيم التي تتم على أساسها تنشئة الفرد، بدءا من الأسرة، وحتى الحزب السياسي، مرورا بالعديد من المؤسسات الاجتماعية، التي ينخرط فيها الناس أو يتماسون معها طيلة أعمارهم المديدة. ويقول هؤلاء أن في بلادنا لا تنتج كل هذه المؤسسات سوى طغيان مقنع، ومن ثم علينا أن نزيح طبقات كثيفة من الأفكار والممارسات المستبدة حتى تستوي الديمقراطية على سيقان اجتماعية وثقافية متينة.

ويستند هؤلاء في تصورهم هذا إلى أن علم النفس الاجتماعي ينتصر لدور التنشئة السياسية في التمهيد للحكم الديمقراطي، عبر تكوين الفرد المؤمن بالحريات العامة، الحريص على المشاركة، المتسامح مع الآخرين والمؤمن بحقهم في الحرية، المستعد لتكريس بعض جهده لتقوية دعائم المجتمع المدني بما يمنع السلطة من التغول والتجبر، والقادر على أن يخوض مواجهة حامية إذا شعر أن الديمقراطية التي ينعم بها مهددة، أو أن هناك من يتربص بها، ويريد اختطافها لحساب فرد مستبد، أو قلة محتكرة.

وبالطبع فهذه الخطوة مهمة كي تولد الديمقراطية على أكف قوية وفي نور ساطع يغلب عتمة الاستبداد، ثم تتعزز وتحافظ على وثوقها وثبات خطواتها وامتلاكها القدرة على تصحيح مسارها. لكن الربط الحتمي بين السمات النفسية للمحكومين ونوعية الحكم الذي يقودهم، هو من قبيل تعويق جهد الراغبين في وضع أفضل لمجتمعهم، ومن ثّم تطويل أعمار أنظمة حكم تخاصم الديمقراطية وتكره من ينادي بها أو يدافع عنها.

وأنصع برهان على ذلك أن العديد من المجتمعات الغربية، لم تكن لحظة تحولها إلى الحكم الديمقراطي، أو حتى في الوقت الراهن، تحمل سمات نفسية واحدة، أو حتى متشابهة.

فالدراسات التي أجريت على سيكولوجية الشعوب في مطلع القرن العشرين مثلا، ومنها كتاب مهم ألفه أندريه سيجفريد، أظهرت أن هناك اختلافا في القسمات المشتركة لشعوب هذه المجتمعات. فالسمة العليا لدى الفرنسيين هي "البراعة" ولدى الإنجليز "العناد" وعند الألمان "التنظيم" أما الأمريكيون فهم شعب "ديناميكي" والروس "متصوفون". ولحظة إجراء هذه الدراسات كان الإنجليز والفرنسيون والأمريكيون والألمان ينعمون بالديمقراطية على الدرجة نفسها رغم اختلاف سماتهم النفسية. والروس ضاقوا ذرعا بالاستبداد طيلة الحكم الشيوعي، وهاهم يضغطون كل يوم من أجل تعزيز تطورهم الديمقراطي، ومنهم من يريد تحقيق هذا الهدف بالجهود الذاتية، ومنهم من لا يمانع من دعم من الخارج لهذا المسار.

ولتفنيد ما يذهب إليه فقهاء السلطة على الشعوب العربية أن تزاوج بين ضغطها المتواصل من أجل الديمقراطية "الآن وهنا"، والعمل الجاد في سبيل أن تنشأ ديمقراطيتنا سليمة معافاة. وحتى يتحقق الأخير من الضروري أن نبني الديمقراطية داخل أنفسنا أولا، فيربي الآباء أبناءهم على كراهية الاستبداد، ورفض الاستعباد، والانحياز إلى الحلول الجماعية والمصلحة العامة، والإصرار على المشاركة في صناعة المصائر، صغيرها وكبيرها، وتقبل الرأي الآخر والفكر المخالف، والاعتياد على الاختيار من بدائل، وليس الانصياع لإملاء مسار واحد.

وأول خطوة لتحصيل ذلك هو "تقدير الذات" فالإنسان الذي يبخس ذاته، لا يمكنه، في نظر المدارس النفسية كافة، أن يتطلع إلى نيل حقوقه، مهما كانت ضئيلة، بل يستمرئ التفريط في ما له، ويركن إلى استعذاب الاضطهاد، وقد يصل به الأمر إلى حد تصور أنه لا يستحق الاحترام، بل لا يجدر به أن يحيا من الأساس.

وتقدير الذات قد يجد بابه الأوسع في إدراك ما في الأديان السماوية من دعوة إلى مقاومة الظلم، ومكافحة الشر والفساد، وإلى البحث عن الحل الجماعي، وليست الحلول الفردية المفرطة في الأنانية، التي لا تنتج سوى تمزق النسيج الاجتماعي، وبذلك تجد السلطة الحاكمة فرصا متجددة للتجبر والتوحش.

والبداية ستكون حين تشرع الجماعات البحثية والكتاب والمثقفون وواضعو البرامج التعليمية وخطباء المساجد ومؤلفو الدراما التلفزيونية وأفلام السينما في تطبيب نفسية الإنسان العربي، وإخراجها من الإحساس الكاذب بالضعة والاستضعاف، وانتشالها من الاكتئاب والانسحاب والشعور المرير باللاجدوى. وصدق رب العزة الذي يقول في محكم التنزيل ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.. صدق الله العظيم.

التكافؤ الاقتصادي وإنتاج الديمقراطية

من الضروري ألا نسلم سريعا بالمقولات التي تجزم بوجود ارتباط حتمي بين التحرر الاقتصادي والانفتاح السياسي، بل يجب النفاذ إلى جذور، تضع هذه المقولات في ميزان نقدي، أو توفر لها عمقا معرفيا أو إطارا ضابطا، يجعل من الممكن ضمان، ولو أدنى درجة، عدم احتكار رموز التحرر الاقتصادي، من رجال أعمال وغيرهم، للممارسة السياسية، الأمر الذي يضر بالتوازن المطلوب لنظام يقوم على التعددية، ويفتح المجال أمام مختلف الفئات الاجتماعية للقيام بأدوار تغذي النزعة إلى الانفتاح السياسي، بما يدفع باتجاه المستوى المأمول في ديمقراطية سليمة، تحتكم إلى إطار عام من القيم الاجتماعية القادرة على توفير مناخ صحي للممارسة السياسية، وتحتمي بحزمة من الإجراءات التي تنقل المطالبة بحياة ديمقراطية سليمة إلى حيز التنفيذ العملي.

ونظرا لأن الفعل المرتبط بتطوير آليات العمل السياسي يكون في الغالب الأعم صدى لأوضاع اقتصادية ومعطيات اجتماعية وثقافية وعلاقات خارجية فإن الديمقراطية، كنهج سياسي في الحكم لا يطلب لذاته وإنما لتحقيق أهداف ترتبط بنهوض المجتمع وتقدمه، لا يمكن النظر إليها على أنها عملية تحلق في الفراغ، إنما هي صيرورة تنتجها بنى أخرى، بعضها ليس سياسيا. ومن ثم فإن الإسراف في الحديث عن إصلاح النظام الانتخابي، بوصفه تمهيدا إجرائيا لديمقراطية سليمة، بقصره على تعديلات في الشكل أو تنقيح النصوص القانونية التي تحكمه، دون تناول شروط إنتاج هذه العملية الأساسية بالنسبة للتطور الديمقراطي يعد عملا منقوصا إلى حد كبير.

وهناك سياقان مهمان يمسان الرابط المشترك بين الاقتصاد والديمقراطية، يفرضان نفسيهما على الأوضاع في مصر وغيرها في الوقت الراهن هما:

1 – الحديث المسهب عن دور سياسي لرجال المال والأعمال في مصر، وهذا يدعو إلى ضرورة عدم الركون عند مستوى الأقاويل المستهلكة عن هذا الموضوع بوصفه مجرد فعل اجتماعي عادي، بات واقعا يزداد رسوخا مع الأيام، بل يجب النفاذ إلى جذور، قد تضع هذه التجربة الوليدة في ميزان نقدي، أو توفر لها عمقا معرفيا أو إطارا ضابطا، يجعل من الممكن ضمان، ولو أدني درجة، عدم انحرافها إلى طريق ينأى بها عن التوجه الديمقراطي ويتركها تنحدر إلى طريق احتكار الممارسة السياسية، الأمر الذي يضر بالتوازن المطلوب لنظام يقوم على التعددية، ويفتح المجال أمام مختلف الفئات الاجتماعية للقيام بأدوار تغذي النزعة إلى الانفتاح السياسي، بما يدفع باتجاه المستوى المأمول في ديمقراطية سليمة، تحتكم إلى إطار عام من القيم الاجتماعية القادرة على توفير مناخ صحي للممارسة السياسية، وتحتمي بحزمة من الإجراءات التي تنقل المطالبة بحياة ديمقراطية سليمة إلى حيز التنفيذ العملي.

2 – ما تطرحه الولايات المتحدة الأمريكية حاليا من مشروع "منطقة التجارة الحرة في منطقة الشرق الأوسط" والذي يتزامن مع مطالب أمريكية صريحة بضرورة إجراء إصلاح الأنظمة السياسية الحاكمة في المنطقة. وهذا يعني في وجه مهم منه أن واشنطن ترى أن الطريق إلى هذا "الإصلاح السياسي" يمكن أن يعبد على أكتاف قرار اقتصادي، من زاوية الفهم المتداول لطبيعة العلاقة بين "التنمية الاقتصادية" و"الديمقراطية"، والذي ثار بشأنه، ولا يزال، جدل كبير بين النخبة الغربية. فربما ينظر الأمريكيون إلى أن تحرير التجارة الشرق أوسطية يمكن أن يفكك العديد من الأوضاع التقليدية المتكلسة التي تحول دون فتح النوافذ لتهب رياح تغيير سياسي حقيقي طال انتظاره، بدلا من أن يتم ذلك بقوة السلاح حسبما حدث بالنسبة للعراق، خاصة أنه من الصعب على واشنطن أن تجد ذرائع لدول عربية أخرى تشابه تلك التي أوجدتها للعراق، وبررت بها اجتياحه عسكريا.

وبالطبع فإن الأوضاع الاقتصادية تأتي في مقدمة البنى التي تؤثر في الديمقراطية وتتأثر بها، ابتداء من اختبار المقولات والرؤى التي تربط الديمقراطية بالرأسمالية، وانتهاء بتناول الأسباب التي تحول دون أن يؤدي التحرر الاقتصادي إلي الانفتاح السياسي، مرورا بتبادل المنافع بين الديمقراطية والتنمية، وعلاقة التحرر الاقتصادي بتوزيع الموارد السياسية، ومدى إمكانية أن يوفر تكافؤ الفرص الاقتصادية مناخا يفضي إلى التعددية السياسية. وفي سبيل فحص هذه العلاقات الارتباطية تجيب تلك الدراسة على خمسة تساؤلات رئيسية يمكن سردها تباعا على النحو التالي:

1 – ما هي طبيعة العلاقة بين الديمقراطية والتحرر الاقتصادي والتنمية؟.

2 – هل يقود التحرر الاقتصادي إلى توزيع القوة (الموارد السياسية) دخل المجتمع؟.

3 – ما هي أهمية توزيع الموارد السياسية بالنسبة للديمقراطية؟.

4 – لماذا يضر احتكار الإمكانات الاقتصادية بسلامة الديمقراطية؟.

5 – ما الذي يحول دون أن يؤدي التحرر الاقتصادي إلى انفتاح سياسي؟.

وقد لا تحسم الإجابة على هذه التساؤلات إشكالية العلاقة بين الاقتصاد والديمقراطية، في شقها الذي تجسده معادلة مفادها أن (توزيع عادل للثروة الاقتصادية = توزيع عادل للموارد السياسية = ديمقراطية سليمة)، لكنها تقدم اقترابا نظريا يتقوى بأمثلة أمبريقية حيال قضية لم تحظ بالاهتمام الكافي في أدبياتنا السياسية حول الديمقراطية، التي ركزت أكثر على الجوانب المتعلقة بنزاهة الانتخابات وحرية التعبير، مع أن هذين الرافدين المهمين للديمقراطية لا يعملان بكفاءة دون تحقق شروط مادية معينة.

أولا: الديمقراطية والتنمية.. منفعة متبادلة وليس ارتباطا حتميا

تعتبر الديمقراطية في قيمها الأصلية وإجراءاتها المحددة محكا لاختبار مدى تأثير الاقتصاد على السياسة، بل تتعدى ذلك في بعض المجتمعات لتصل إلى النقطة التي يمكن عندها الإجابة على تساؤل مفاده: هل يصنع الاقتصاد السياسة؟، وهل هو الذي يسير دفتها ويحدد أهدافها؟. وهذا لا يعني بالطبع التسليم بأن الاقتصاد فقط هو العنصر الفعال في تركيبة الحياة السياسية – الاجتماعية، لكن القول بأنه العنصر الأكثر أهمية لا يجافي الحقيقة ولا يقفز على الواقع. وعلاقة الاقتصاد بالديمقراطية تبدأ من المنشأ وتنتهي عند صناعة واتخاذ القرارات داخل المجتمع مرورا بتوزيع الأدوار والأنصبة أو الأوزان السياسية بين القوى التي تزاحم أو تتنافس أو تتكتل في سبيل أن تجد لها موقعا على خريطة صنع القرار.

فمن حيث المنشأ، فإن هناك من يعيد الديمقراطية إلى جذورها الرأسمالية، باعتبار أن الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية متلازمتان، إن لم يكن في لحظة الانطلاق فعلى الأقل في اللحظة الراهنة. وهذا الربط التقليدي بين الاثنين يستند إلى برهان تاريخي، ينزع إلى

المركزية الأوروبية، وهو يقوم على أن الديمقراطية نشأت في المجتمع الأوروبي إثر انهيار الإقطاع وميلاد طبقة تجارية جديدة قادت العمل الاقتصادي، ونحتت لها أدوارا سياسية من أجل خدمة مصالحها.(1) فاقتصاد السوق أوجد نمطا من العلاقات الاقتصادية الجديدة، أنتجت بدورها شكلا مختلفا من المجتمعات الإنسانية،(2) يقوم على التنافس والتعدد وتوافق المصالح، الأمر الذي تمت ترجمته في الديمقراطية كنظام سياسي.

وهناك مثال واحد، لكنه معبر إلى أقصى حد، عن هذا الارتباط التاريخي، فنشأة البرلمان في إنجلترا تكاد تكون مرتبطة بتطبيق مبدأ لا ضريبة دون تمثيل نيابي، والتي تعني أن الملك ليس من حقه أن يفرض ضرائب جديدة دون موافقة ممثلي دافعي الضرائب، وهم نواب البرلمان. ومعنى هذا أن دافع الضريبة، التي تعد تعبيرا عن أحد مظاهر تدخل الدولة في إدارة الاقتصاد، يوظف الديمقراطية السياسية في خدمة مصلحة اقتصادية، خاصة أن هذه الحقبة لم تكن تعرف كلمة مواطن Citizen التي تقوم عليها الديمقراطية الحديثة، بل كانت الكلمة التقليدية ذائعة الصيت في هذا الوقت هي دافع الضرائب،(3) الذي كان بمثابة المادة الخام للنظام الديمقراطي الوليد. لكن من المعروف أن وجود ارتباط بين الرأسمالية والديمقراطية لم تستقر أركانه أو يتمتع بشرعية اجتماعية ملموسة خلال الثورة الصناعية في أوروبا. ففي الولايات المتحدة وهولندا فقط كان هناك شكل من أشكال الديمقراطية التمثيلية ذات الوظائف القائمة على أساس قاعدة رأسمالية تجارية وليست صناعية.(4)

ويصل الأمر بآلان تورين في تناوله لارتباط الديمقراطية بالتحرر الاقتصادي إلى القول بأن "اقتصاد السوق والديمقراطية السياسية وجهان لعملة واحدة لأنهما يشتركان في الحد

(1) أنظر:
- James L. Hyland, Democratic Theory: The Philosophical Foundations, U.K Manchester, Manchester University Press, 1st Published, 1995, p: 224.

(2) لمزيد من التفاصيل، أنظر:
- Sanford Lakaff, Democracy, History, Theory, Practice, U. S. A, West View Press, 1st Published, 1990, pp: 100 – 102.

(3) د. إسماعيل صبري عبد الله، "المقومات الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي"، في مجموعة باحثين، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة كتب "المستقبل العربي"، العدد (4)، نوفمبر 1986، الطبعة الثانية، ص: 108.

(4) أنظر:
- Ronald M. Glassman, The New Middle Class and Democracy in Global Perspective, U. K, London, Macmillan Press LTD, 1st Published ,1997, p: 3.

من السلطة المطلقة للدولة"[1]. وليس معنى ذلك أن هناك انسجاما كاملا بين الاثنين لكن يوجد على الأقل اتفاق واضح المعالم حول مصالح مشتركة، فالديمقراطية ورأسمالية السوق "تشبهان شخصين مرتبطين في زواج عاصف يمزقه التنازع ولكنه يستمر لأن كلا من الطرفين لا يرغب في الانفصال عن الآخر"[2]، حسب تعبير روبرت دال.

ويبني دال حجته هذه على أن كلا من الديمقراطية واقتصاد السوق في حاجة إلى بعضهما البعض،[3] فالأسواق الحرة لا تريد أن تخضع لتنظيم صارم، وترفض أي إجراءات تحد من انتقال العمالة ورأس المال، ولا تقبل وصايا تمنع المستهلكين من أن يختاروا السلع التي يرغبون في شرائها، أو عقبات تحول دون وصول الموارد الأساسية إلى المصانع، أو تدخل يحد من حرية التنافس بين المنتجين، والديمقراطية السياسية تلبي كافة هذه الاحتياجات. في المقابل هناك من يرى أن اقتصاد السوق يساعد أكثر من غيره على تحقيق التنمية التي تتم ترجمتها في تعزيز التعليم وزيادة درجة الاتصال الاجتماعي وسهولة تبادل المعلومات، الأمر الذي يزيد من درجة الوعي السياسي والاجتماعي لدى المواطنين بكافة حقوقهم، ومن ثم يتمسكون بالديمقراطية، إذا كانت متواجدة، وينادون بها إذا كانت غائبة. وهذه المنفعة المتبادلة جعلت دال يقول إن الدول التي تديرها حكومات ديمقراطية تتجه إلى أن تكون أكثر رخاء من الدول التي تقودها حكومات مستبدة، وإن خبرة القرن التاسع عشر تبين أن الأولى كانت ثرية، والثانية كانت فقيرة في الغالب الأعم. وقد تكرست هذه الصورة في النصف الثاني من القرن العشرين، بشكل يشد الانتباه.

وقد دفع هذا الوضع كثيرا من الباحثين إلى التساؤل عما بين الديمقراطية والتنمية الاقتصادية من ارتباط. فتورين يرى أن "الديمقراطية والتنمية تسميتان لمسمى واحد"، ثم يعود ويوضح أن "التنمية ليست سبب الديمقراطية إنما هي نتيجة لها"[4]. لكن محاولة دمج المفهومين أو توحيدهما لم تلق قبولا عاما، بل انقسمت الآراء حولها، لدرجة اعتبار البعض

(1) ألان تورين، "ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية"، ترجمة: حسن قبيسي، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة العربية الأولى، 1995، ص: 203.

(2) روبرت أ. دال، "عن الديمقراطية"، ترجمة: د. أحمد أمين الجمل، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية)، الطبعة الأولى، 2000، ص: 151.

(3) المرجع السابق، ص: 56 – 57.

(4) ألان تورين، المرجع السابق، ص: 205.

أن هناك علاقة تنافر وتضارب بين الديمقراطية والتنمية، لأسباب اقتصادية وسياسية.(1) فاقتصاديا يرى هؤلاء أن النمو يحتاج إلى وفورات مالية تتاح للمستثمرين.بما يمكنهم من إقامة مشروعات تنهض بعملية التنمية. لكن هذه الوفورات من الممكن أن تذهب إلى الاستهلاك وليس إلى الاستثمار. وهنا يصبح الطريق الوحيد أمام زيادة الفوائض المالية هو تقليل الإنفاق الاستهلاكي. وتعجز الأنظمة الديمقراطية عن فرض خطوة من هذا القبيل، لأن المستهلكين في النهاية ناخبون وبإمكانهم أن يعاقبوا الساسة، الذين طالبوهم بضغط الإنفاق، في أقرب فرصة تتاح لهم من خلال صناديق الانتخابات. ومن ثم يهتم القائمون على الأمر في الأنظمة الديمقراطية بتلبية الاحتياجات قصيرة الأمد والملحة للمواطنين، وهذا توجه يضر بالاستثمار. وسياسيا فإن التنمية، من وجهة نظر هذا الفريق، في حاجة ماسة إلى الاستقرار. وفي ظل الدولة الديمقراطية يكون الباب مفتوحا أمام المؤسسات والجماعات الصغيرة لتسبب إزعاجا أو تنغيصا دائما للسلطة من خلال الضغوط التي تمارسها لتحقيق مصالحها، الأمر الذي يشيع جوا من البلبلة الاجتماعية،.بما يضر بالتنمية الاقتصادية. أما في ظل التسلطية فإن المجتمعات تستقر، ومن ثم تتفاعل عملية التنمية في هدوء وثقة.

وعلى النقيض من ذلك هناك من يؤكد أن التسلطية تضر بعملية التنمية، لأنها تعطى الدولة صلاحيات كبيرة للتدخل في شؤون الأفراد، بما يمنع من قيام اقتصاد حر، يبني أساسا قويا لتنمية مستدامة. وإذا كان التذرع بأن الإنفاق على الاستهلاك يعوق التنمية، كما تقدم، فإن جزءا كبيرا من النفقات يذهب إلى قطاعات التعليم والصحة، وهي ضرورية لعملية التنمية، أو بمعنى أكثر تحديدا فإنها تشكل "استثمارا في البشر"، أي توفر الدعائم الرئيسية للتنمية، بوصف الإنسان هو صانع التنمية وهدفها في الوقت ذاته.

وفي إطار تبادل المنافع هناك من يؤكد أن التنمية الاقتصادية عاملا مسهلا لقيام نظم ديمقراطية، وذلك استنادا إلى عدة اعتبارات،(2) منها أن التنمية الاقتصادية تقود إلى تغير في القيم المجتمعية يخدم التوجهات الديمقراطية. فالتنمية توفر قدرة على قيام عملية تعليمية

(1) أنظر:
- Georg Sorensen, Democracy and Democratization: Processes and Prospects in Changing World, U.S.A, West View press, 1st Published, 1993, pp: 64 – 66.

(2) لمزيد من المعلومات أنظر:
- Graeme Gill, The Dynamics of Democratization: Elite, Civil Society and The Transition Process, U. K, London, Macmillan Press LTD, 1st Published 2000, pp: 1 – 7.

شاملة، وتعميق التعليم يجذر في عقول المواطنين ونفوسهم قيم التسامح والاعتدال والعقلانية واحترام الآخر. كما أن التنمية الاقتصادية تؤدي إلى انتعاش الدخل القومي بما يحقق "الأمن الاقتصادي" للمواطنين، ويحد من "الصراع الطبقي" بينهم بما يمكنهم من تكريس وقت أطول لبلورة رؤية سياسية ذاتية. وتبرهن تجربة بعض دول العالم الثالث على صحة هذا الرأي إلى حد كبير، فانشغال الناس بتحصيل ما يقيم أودهم، في الدول التي تحقق معدلات نمو منخفضة، يجعل العمل العام بالنسبة إليهم ترفا لا يقدرون عليه، واحتكار السلطة الحاكمة في بعض الدول لمقدرات الثروة وتوزيعها حسب أهوائها يجعل مواطنيها يتحولون إلى مجرد رعايا لا مواطنين. وغياب المواطنة يعني في النهاية غياب الرافد الأساسي، الذي يغذي الديمقراطية ويحافظ عليها.

وتساهم التنمية الاقتصادية كذلك في اعتدال موقف الطبقات الدنيا من الشرائح الاقتصادية – الاجتماعية العليا، بما يجعل الأخيرة تطمئن إلى أن الشرائح الدنيا لا تشكل خطرا عليها، وأنها تستحق ممارسة الحقوق السياسية ونيل نصيبها من القوة في المجتمع. كما أن الوفورات المالية التي تحققها التنمية تزيد من تواجد الطبقة الوسطى، التي تضفي بدورها طابعا وسطيا على التنافس أو الاختلاف السياسي عن طريق مساندة الأحزاب الديمقراطية والمعتدلة والتخلي عن الجماعات الراديكالية سواء كانت يسارية أو يمينية. وتوافر الثروات المالية، أو على الأقل بلوغ حد الكفاية، يوسع هامش الاختيارات أمام الطبقة العاملة والمهمشين، بحيث يصبح بإمكانهم أن يستخدموا وسائل ضغط سلمية للحصول على حقوقهم ولا ينحدرون إلى التطرف السياسي. وفي المقابل فإن هذا يقلل من احتياج السلطات الحاكمة إلى استخدام "البطش" في مواجهة أي احتجاج من أجل الحفاظ على درجة مناسبة من الاستقرار.

علاوة على ذلك فإن التنمية الاقتصادية تبيح فرصا كبيرة لقيام العديد من الهيئات الاجتماعية التطوعية المستقلة "مؤسسات المجتمع المدني" والتي لا تكتفي فقط في بعض الأحيان بممارسة دور رقابي غير رسمي على أداء الحكومة، بل تشجع على قيام مشاركة سياسية، وتعمل جاهدة على إيجاد رأي عام يتمتع بدرجة مناسبة من الوعي والمهارات السياسية اللازمة لقيام نظام حكم ديمقراطي.

وقد أعطى هنتجنتون هذا التصور بعدا إمبريقيا في كتابه "الموجة الثالثة للديمقراطية"،

حيث قال إن متابعة التحولات الديمقراطية في العالم خلال الفترة من 1974 إلى 1990 أظهرت أن المناطق التي شهدت مثل هذه التحولات قد حققت معدلات تنمية اقتصادية فوق المتوسط، وخرج من ذلك بنتيجة مفادها أن "الفقر يمثل عقبة كأداء أمام التطور الديمقراطي، وأن تعزيز الديمقراطية يعتمد على تحسين مستوى التنمية الاقتصادية، وأن العقبات التي تقف في وجه التنمية، هي عقبات في طريق الديمقراطية"[1]. وإذا كانت تجارب التحول في دول جنوب شرق آسيا مثل كوريا الجنوبية وتايوان تشير إلى أن التحرر الاقتصادي يسبق الانفتاح السياسي، فإن تجارب دول أوروبا الشرقية بعد انهيار نظمها الشيوعية يبين أن الاثنين يمضيان معا.[2] كما أن خبرة العالم الثالث في تحوله التدريجي نحو الديمقراطية تبرهن على أنه ليست هناك شروط مسبقة لهذا التحول، ومن ثم "لا ينهض البحث عن الأسباب التي تقود إلى الديمقراطية، سواء كانت اقتصادية أم اجتماعية وثقافية ونفسية أو ترتبط بعوامل خارجية، ببناء قانون عام للتحول الديمقراطي"[3].

ومن أجل حل هذا الاختلاف فك البعض التلازم بين النمو الاقتصادي والديمقراطية. فقد انتهى دال إلى القول "يبدو أنه لا يوجد ارتباط بين النمو الاقتصادي ونوع الحكم أو النظام في الدولة"[4] إذ لا توجد حتميات في هذا الشأن وليس هناك أقدار مسبقة، أو طريق مرسوم سلفا لتطور طبيعي نحو الديمقراطية في البلدان التي طالها التحديث أو نزعة إلى الاستبداد في البلدان التي لم تحقق مستويات تنمية كبيرة.[5] وفي المقابل فإن كانت الديمقراطيات تعني توافر مجتمعات منفتحة سياسيا، فإن هذا لا يقود بالضرورة إلى إيجاد اقتصاد مفتوح قائم على حرية التجارة وليس الحمائية أو التخطيط المركزي، ولا يعني أن الديمقراطيات ذات كفاءة اقتصادية أكثر من

---

(1) أنظر:
- Samuel Huntington, The Third Wave of Democratization in The Twentieth Century, U.S.A, University of Oklahoma Press, 1st Published, 1991, p: 311.

(2) أنظر في هذا الشأن:
- John D. Nagle and Alison Mahr, Democracy and Democratization: Post – Communist Europe in Comparative Prespective, U. K, London, Sage Publications, 1st Published, 1999, p: 100.

(3) أنظر:
- Jeff Haynes, Editor, Democracy and Political Change in The Third World, London & New York, Routledge, ECPR Studies in European Political Science, 1st Published, 2001, pp: 3 – 4.

(4) دال، مرجع سابق، ص: 154.

(5) جورج طرابيشي، "في ثقافة الديمقراطية"، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، 1998، ص: 54.

النظم غير الديمقراطية، خاصة خلال فترة التحول الاجتماعي الذاتي نحو الديمقراطية.(1)

وإذا كان من الممكن القول بأنه ليست هناك ديمقراطية دون اقتصاد سوق، فتوجد بلدان عديدة ذات اقتصاد سوقي لكنها ليست ديمقراطية. ومن السهولة بمكان دحض المقولات التي تربط النمو الاقتصادي بوجود الديمقراطية من خلال تجارب عملية واضحة جهارا نهارا. فالهند مثلا، لم يؤد تراجع نموها الاقتصادي إلى تردي وضعها الديمقراطي. وفي المقابل فإن دولة مثل سنغافورة لم يجلب لها انتعاش حالتها الاقتصادية نظام حكم ديمقراطي.(2) والصين رغم أنها حققت خلال الفترة من 1965 حتى 1994 تقدما في معدل النمو الاقتصادي فاق ضعف وأحيانا ثلاثة أمثال ما حققته الهند فإن الأولى لم تقدم على انفتاح اقتصادي.(3)

وإذا كان ليس هناك ارتباط لا يقبل الدحض بين التنمية والديمقراطية، ولا يمكن القطع بأن الرخاء الاقتصادي يؤدي إلى الانفتاح السياسي أو العكس، فعلى الجانب الآخر نجد أن عدم الاستقرار الاقتصادي لا يقود بالضرورة إلى تغيير سياسي ينزع نحو الديمقراطية. فمن الممكن أن تقود أزمة اقتصادية طاحنة مجتمعا إلى حل سياسي ديمقراطي أملا في تغيير الأحوال المتردية،(4) لكن الأزمة نفسها من الممكن أن ترتد بنظم ديمقراطية إلى الاستبداد، بدعوى الحيلولة دون تهديد سلامة المجتمع، وقد تجعل أنظمة ديمقراطية تسقط وتحل محلها نظم ديكتاتورية. فالأزمة الاقتصادية تنال من شرعية الحكومات سواء كانت ديمقراطية أم استبدادية، وتؤثر سلبا على الاستقرار السياسي في أي منهما. وتقدم الخبرة الأوروبية ذاتها مثالا واضحا على هذا، فعدم الاستقرار الاقتصادي الذي شهدته أوروبا عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى وحتى وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وتحديدا في الفترة من 1919

(1) أنظر:
- Marco Rimanelli, Editor, Comparative Democratization and Peaceful Change in Single - Party
- Dominant Countries, U. K, London, Macmillan Press LTD, 1st Published 2000, p:5.

(2) أنظر:
Lucian W. Pye, Democracy and Its Enemies, in James F. and Calvin Jillson, Editors, Pathways to Democracy: The Economy of Democratic Transitions, London – New York, Routledge, 1st Published, 2000, pp: 26 – 27.

(3) أنظر:
- Georg Sorenson, op. Cit. P: 71.

(4) أنظر:
- Adam Przeworski, Sustainable Democracy, U. K, Cambridge University Press, 1st Published ,1995, p: 10.

إلى 1945، هدد الأنظمة الديمقراطية، لأنه وضع صعوبات جمة أمامها في تحديد الأولويات الاجتماعية والاقتصادية، التي تعد المهمة الرئيسية للحكومات،[1] ومن ثم أثر سلبيا على شرعيتها.

وفي الوقت الراهن نلمس غياب هذا الارتباط في ضآلة تأثير الاختلافات في إدارة العملية الاقتصادية بين الدول التي تنتج صناعات "هاي تيك"، وهي الولايات المتحدة واليابان والبلدان الأوروبية، على مخرجات أنظمتها السياسية الديمقراطية. فهذه البلدان احتفظت بنظم ديمقراطية تقوم على إجراءات متشابهة وحزمة من القيم متطابقة، إلى حد كبير، رغم أن النظام الإداري الأوروبي والياباني يقوم على إعطاء صلاحيات أكبر للمديرين البيروقراطيين ويميل إلى المساواة النسبية في توزيع الثروة، بينما يقوم نظام الولايات المتحدة على إعطاء فرص أوسع للممولين وليس للمديرين ويجنح إلى التوزيع غير المتكافئ للثروة.[2]

لكن عدم وجود ارتباط يصل إلى درجة "القانون العلمي" أو يقوم على قاعدة منطقية تؤدي مقدماتها إلى نتائج محددة بين الديمقراطية واقتصاد السوق، أو بين التنمية والديمقراطية، لا ينفي أمرين مهمين تثبتهما الخبرة العملية، الأول هو أن الرأسمالية أثرت تاريخيا في أنظمة الحكم بما ساهم في ميلاد الديمقراطية، وأن النظم الديمقراطية تحمل مقومات أكثر من غيرها على تحقيق تنمية اقتصادية حقيقية، وأن التحرر الاقتصادي قد لا يفضي بالضرورة إلى ليبرالية سياسية على المدى القريب لكنه قد يؤثر في ذلك المضمار على المدى البعيد، حال حياد العوامل الأخرى، كما سيتم شرحه لاحقا.

والأمر الثاني هو أن الاقتصاد كبنية وعمليات وإجراءات وعلاقات يؤثر على الديمقراطية من عدة زوايا، أولها تتعلق بتأثير الإنجاز الاقتصادي في العملية الانتخابية. فهناك اعتقاد شائع بين الساسة في العديد من الدول الديمقراطية، إن لم يكن في جميعها مفاده أن التركيز على الإنجاز الاقتصادي يمثل جواز مرور الحزب الذي يتولى الحكم إلى الجماهير، لأنها تصوت لصالح من يحقق لها درجة أفضل من الرخاء الاقتصادي. والعكس صحيح، فالجماهير

(1) أنظر:

- David Potter and Others (Editors), Democratization, U.K, Cambridge, The Open University Political Press, 1st Published ,1997, pp: 77 – 82.

(2) أنظر:

- Ronald M. Glassman, op. Cit, p; 30.

تعاقب الحزب الذي يخفق في هذه المهمة عبر صناديق الانتخابات،[1] ومن ثم تعتمد قدرة أي حزب سياسي على الاستمرار في السلطة على ما يحققه من رفاه اجتماعي.

والزاوية الثانية ترتبط بكون الاقتصاد يستخدم أداة لتشجيع الديمقراطية أو الحض عليها، إما بطريقة سلبية عن طريق تهديد الدول الديمقراطية الكبرى لنظيرتها غير الديمقراطية بقطع المعونات الاقتصادية أو فرض عقوبات أو تضييق الخناق عليها في المؤسسات المالية الدولية المانحة للقروض حتى تتخذ خطوات ديمقراطية، أو تعود إلى الديمقراطية إذا حدث ارتداد عليها، وإما إيجابيا عبر زيادة المعونات الاقتصادية والحصول على القروض والمنح.[2]

أما الزاوية الثالثة فتتمثل في الدور الذي يعوله البعض على العولمة الاقتصادية في دفع مجتمعات ذات نظم حكم تسلطية أو شمولية إلى الديمقراطية. وقد اختبر باحثون أثر التجارة الدولية على التحالفات السياسية في بعض الدول، فألفوا أن التغير في معدل المكسب والخسارة الناجم عن حركة التجارة العالمية يؤثر على مصادر القوة للتحالفات الاجتماعية داخل الدول، ويوجد طبقة وسطى تجارية تكافح لتجذير قيم الديمقراطية، لأن هذا يحقق مصالحها، [3] من خلال توفير مناخ من الاستقرار السياسي الذي يضمن لها مواصلة أعمالها وزيادة حجم أرباحها.

وفي المقابل، تخص الزاوية الرابعة ترسب قيم وإجراءات الديمقراطية داخل البنى الاقتصادية ذاتها، بحيث تكون الديمقراطية هي العنصر الفاعل والاقتصاد هو العنصر القابل أو المتلقي للفعل. وهنا يظهر مفهوم "الديمقراطية الصناعية" التي تعد من إفرازات التوجهات الفوضوية والحركة النقابية والنزعة الاشتراكية، حيث مشاركة العمال في اتخاذ القرارات

---

(1) أنظر:
- David Sanders, Economic Influences on The Vote, Modeling Electoral Decisions, in, Ian Budge & David Mackay, Developing Democracy, U. K, Sage Publications, 1st Published, 1994, pp: 79 – 80.

(2) لمزيد من التفاصيل أنظر:
- Peter Burnell, Editor, Democracy Assistance: International Co- Operation for Democratization, U.K, Frankcass Publishers 1st Published 2000.

(3) أنظر:
- Jack Snyder, From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, London – New York, W.W.Norton & Company, 1st Published, 2000, pp: 342 – 346.

الخاصة بشروط العمل، مع بقاء السيطرة الفعلية في يد صاحب العمل.[1] وقد استفادت الحركة النقابية بالفعل في دول عديدة من التوجهات الديمقراطية، حيث توفرت لها وسائل للتعبير الحر عن نفسها، وتمكنت من إجراء الانتخابات الداخلية التي تدفع إلى الأمام عناصر تحقق مصالح العمال سواء في مواجهة أرباب العمل أو التصلب أمام أي قرارات تتخذها السلطات ويرى العمال أنها تؤثر سلبا على مواقعهم ومكتسباتهم. وفي الدول التي تحكمها أنظمة تسلطية أو شمولية وجدت الحركة النقابية نفسها تعاني من آثار غياب الديمقراطية، حيث تدس الحكومة أنفها في الشأن النقابي لمنع وصول عناصر معارضة أو تدجين النضال النقابي، بما لا يسبب أي إزعاج للسلطة.

(1) أنظر:

- Seymour Martin Lipset, The Encyclopedia of Democracy, U. K, London, Routledge, 1st Published, 1995, Volume 2, pp: 608 – 610.

ثانيا: ما بين توزيع الموارد وإنتاج الديمقراطية من اتصال

تشير التجربة الأوروبية في القرن التاسع عشر، وفي بدايات تطبيق النظام الرأسمالي، إلى أن السلطة السياسية لم تكن تتمتع مطلقا باستقلال أصيل، وإنما كانت موجهة من قبل من بيده المقدرات الاقتصادية "فالرأسماليون كانوا يقبضون على الخيوط الأساسية التي تشد الحكام، ويوجهون الدولة إلى إصدار قرارات تهدف في النهاية إلى تحقيق مصالحهم"[1]. لكن هذه العلاقة لم تمت بانقضاء القرن التاسع عشر إنما يعاد إنتاجها بأشكال مختلفة في دول كثيرة بعالمنا المعاصر.

ففي المجتمعات التي تكون فيها مصادر القوة، وفي مقدمتها القوة الاقتصادية، مركزة في يد حفنة قليلة من البشر تكون السلطة السياسية هي الأخرى مملوكة لزمرة من الناس. وعلى العكس من هذا فإنه في المجتمعات التي تنتشر فيها مصادر القوة وتوزع على نطاق واسع تكون القوة السياسية مائلة إلى أن تكون منتشرة بين أيدي عدد كبير من بين أعضاء النخبة. وهذه العلاقة الطردية بين توزيع الموارد الاقتصادية وانتشار القوة السياسية جعلنا بصدد معادلة، تقربها التجارب العملية من أن تكون "قانونا اجتماعيا"، تقوم على أن تركز القوة أو الموارد الاقتصادية يقود إلى الأوتوقراطية، وانتشار هذه الموارد يفضي إلى الديمقراطية السليمة.[2]

فالمؤسسات السياسية في النهاية تمثل وسيلة لكفاح البعض من أجل التواجد والاستمرار. وفي هذا الكفاح، الذي يصل إلى حد الصراع أو على الأقل التنافس الحاد، يجنح كل طرف إلى استخدام كل ما يتوافر لديه من موارد متاحة، ولأن الموارد الاقتصادية تأتي في المقدمة، إذ هي الأكثر فاعلية فإن السلطة السياسية لا تبدو مستقلة عن القوة الاقتصادية.[3] بل أكثر من ذلك فإن هذه المعادلة يتم عكسها تماما في كثير من المجتمعات بحيث تصبح السلطة السياسية وسيلة للحصول على القوة الاقتصادية. ففي البلاد المتخلفة لا تطلب المناصب لذاتها إنما للاستئثار بمزايا اقتصادية.

(1) د. عبد الله هدية، "الليبرالية السياسية والاقتصادية في الوطن العربي في ظل العولمة"، في: مجموعة باحثين، "الديمقراطية والتربية في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى 2001، ص: 76.

(2) أنظر:

- Tatu Vanhanen, Prospects of Democracy: A Study of 172 Countries, London – New York, Routledge, 1st Published 1997, p: 24.

(3) أنظر:

- Ibid, p: 23.

في ظل هذه المعادلة يصبح ترديد التصور المثالي للديمقراطية، الذي طرحه المبشرون الأوائل بها، والذي يعرفها بأنها "حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب"، هو إصرار على الإغراق في الطوباوية، التي قد تمثل غاية الديمقراطية، لكنها لا تشرح لنا ما يحدث فعلا في الواقع.[1] فالتمعن في المفهوم الإمبريقي للديمقراطية، يشير إلى أنها عملية لا يمكن فصلها عن التوازنات الاقتصادية داخل المجتمع، بأي حال من الأحوال. فالديمقراطية في صيغتها الممارسة هي عملية يتم بواسطتها المفاضلة بين خيارات عدة، بحيث تكون هناك حرية للاقتراح وتقويم البدائل، وتتوافر آليات لاتخاذ قرار المفاضلة هذا، ثم تتاح القدرة على ترجمة هذا القرار في الواقع، ومراقبة تنفيذه.[2] فهذه الخيارات وتلك الآليات واختيار طرق العمل وامتلاك القدرة على تنفيذ القرارات تتطلب وجود إمكانات مادية للجماعات (الأحزاب وغيرها) المنوط بها القيام بهذه العملية، وتفوق إحداها في تلك الإمكانات يجعل فرصها أكبر في توسيع الخيارات وزيادة عدد البدائل.

وحال احتكار أي من القوى السياسية للإمكانات المادية فإننا لن نكون بصدد نظام حكم ديمقراطي حتى لو ادعى من يستأثرون بالمناصب السياسية ذلك، بل أقصى ما يمكن الحصول عليه في هذه الحالة هو نظام تسلطي مغلف بمسوح ديمقراطية، تشبه مساحيق التجميل، التي ليس باستطاعتها مهما كانت درجة جودتها أن تصلح ما أفسده الدهر. فقد تعطي المعارضة، التي لا تتعدى في هذه الحالة كونها مجرد قلائد تعلقها السلطة في أعناقها للزينة أمام العالم الخارجي، "حق النباح" من خلال انتقاد الحكومة، دون تجاوز خطوط حمراء معينة، وسيسمح لها بالطبع بخوض الانتخابات البلدية والتشريعية لكنها لن تحصل على النصيب الذي تستحقه، أو الذي يمكنها من التأثير الفعال في إدارة العملية السياسية بالبلاد. وفي العادة تعزو المعارضة سبب فشلها في تحقيق نتائج مشرفة في الانتخابات إلى عمليات التزوير، لكن في الحقيقة فإن هناك ما هو أبعد وأعمق من التزوير، ألا وهو غياب توزيع الموارد الاقتصادية، أي احتكار الحكومة أو حزب معين لتلك الموارد. ففي ظل هذا النمط من احتكار القوة، فإن إجراء انتخابات نزيهة لن يكفي لإيجاد ديمقراطية حقيقة. والتساؤل الذي يفرض نفسه في هذا المضمار هو: لماذا يضر احتكار الموارد الاقتصادية بسلامة الديمقراطية؟.

---

(1) د. علي خليفة الكواري، (محرر)، "حوار من أجل الديمقراطية"، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، 1996، ص: 124.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة أنظر:

- Raymond Geuss, History and Illusion in Politics, U.K, Cambridge University Press, 1st Published 2001, pp: 113 – 114.

ثالثا: الفرص الاقتصادية المتكافئة.. شرط يسبق نزاهة الانتخابات

يعدد روبرت دال ما تحتاجه "الديمقراطية كبيرة الحجم" من التعبير الحر، وإتاحة مصادر بديلة مستقلة للمعلومات، وإجراء انتخابات حرة وعادلة ومتكررة، وقيام جمعيات مستقلة،(1) لكنه لم يلبث أن يعود ليؤكد أن تفاوت توزيع الموارد السياسية الناجم عن رأسمالية السوق، يحد من فعالية الديمقراطية وقدرتها على أن تقدم النموذج السياسي الأكثر قدرة على قيادة المجتمع باقتدار. والموارد السياسية لديه تشمل كل شيء يمكن أن يصل إليه شخص أو جماعة لاستخدامه في التأثير المباشر أو غير المباشر على سلوك الآخرين. ويضع دال الأشياء الاقتصادية المباشرة مثل الأموال والبضائع والخدمات والدخل، في مقدمة ما يمكن تحويله إلى موارد سياسية. وحتى الأشياء غير الاقتصادية التي يحددها مثل الأسلحة والمعلومات والمعرفة والمكانة أو المركز الاجتماعي والاتصال، فإنها مرتبطة بالموارد السياسية بطريقة أو بأخرى.(2)

ولا تحتاج عملية رصد تأثير رأس المال على الديمقراطية إلى جهد كبير، فلدى سلطة رأس المال الكثير من الوسائل التي أتاحتها التقنية الحديثة، إذ بإمكان جماعة أو حزب سياسي أن يستخدم هذه الأدوات في تشكيل الرأي العام للمواطنين، وتتفاوت قدرة كل حزب على استخدامها حسب إمكاناته المالية. ويصوت الناخب في النهاية بما يعتقد أنه الصواب، لكنه قبل أن يحدد ماهية هذا الصواب، تكون الآلة الإعلامية الضخمة قد غمرته بآراء معدة سلفا، لا يستطيع منها فكاكا، يجد نفسه منقادا في النهاية إلى التصويت لصالح الأعلى صوتا في هذا السباق الإعلامي.(3)

وفي البلدان التي تمتلك الدولة وسائل الإعلام أو أغلبها أو أكثرها انتشارا، فإن فرص الأحزاب الحكومية في الوصول إلى الناخب تبقى أكبر بكثير من الأحزاب المعارضة. ولذا فإنه حتى نكون بصدد انتخابات حرة وعادلة يجب فك الارتباط بين الخزينة المالية للدولة والانتخابات بدءا من الترشح وانتهاء بالتصويت مرورا بالحملة الانتخابية التي هي أكثر مرحلة يتم فيها استخدام سلطة المال على نطاق واسع.

---

(1) روبرت دال، مرجع سابق، ص: 90 – 93.

(2) المرجع السابق، ص: 160 – 161.

(3) د. محمد فريد حجاب، "أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث"، في مجموعة باحثين، "المسألة الديمقراطية في الوطن العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة كتب "المستقبل العربي"، العدد رقم (19)، يناير 2000، ص: 112.

فالفرص المتكافئة بين الأحزاب والقوى السياسية المتنافسة في الانتخابات لا تكون فقط عند عملية التصويت والفرز، بل تسبق ذلك إلى ما قبل الانتخابات. وهنا لا بد من توافر ستة شروط أساسية حتى نضمن سلامة العملية الانتخابية، وبالتبعية صواب النهج الديمقراطي، أو بالأحرى حتى يستبين الحقيقي من المزيف في علاقة النظام السياسي بالديمقراطية.[1] وأول هذه الشروط هو سن قانون انتخابي ملائم، وثانيها فصل الحكومة عن الأحزاب السياسية، وإنهاء أي وضع غير عادل في التنافس الحزبي ينجم عن انحياز الحكومة أو القيادة السياسية في بلد ما لحزب معين. أما الشرط-الثالث فيتعلق بتشكيل لجنة انتخابية عادلة ومتوازنة وذات كفاءة عالية، والرابع هو أن يكون لأحزاب المعارضة الحق في استخدام الوسائط الإعلامية للدولة، بحيث لا تكون هناك تفرقة بينها في ساعات البث وأوقاته، خاصة جهاز التليفزيون، الذي يلعب الدور الأبرز في تشكيل الرأي العام. ويرتبط الشرط الخامس بوجود آلية تضمن وصول الأصوات الانتخابية إلى مكانها المقصود، أي الحيلولة دون تزييف إرادة الناخبين. ويتمثل الشرط السادس في وجود مناخ سياسي عام يسمح بحرية التعبير وحرية عقد الاجتماعات واللقاءات الانتخابية، أي إزالة العراقيل التي تحول دون قيام الاتصال المباشر بين المرشح وأهل دائرته الانتخابية.

ومن يمعن النظر في الشروط السابقة كافة يجد أن القاسم المشترك بين أغلبها وأكثرها فاعلية هو "سلطة رأس المال"، ففضلا عن أن هناك من يعتبر أن القانون، سواء كان للانتخابات أو غيره يعكس مصلحة الأقوى اقتصاديا داخل المجتمع، فإن القدرة على استخدام الإعلام في استمالة الجماهير مرتبطة تماما بالإمكانات المادية التي تحظى بها الجهة التي تسعى إلى صنع الرسالة الإعلامية. كما أن عملية التصويت نفسها، يعود جزء منها لا يستهان به إلى سلطة المال. فهناك ظاهرة شراء الأصوات الانتخابية، وتتم عبر وسطاء وسماسرة في بعض دول العالم الثالث. فضيق ذات اليد وعدم الوعي السياسي يجعل كثيرين يصوتون لصالح مرشحين يدفعون لهم مبلغا ماليا محددا لقاء كل صوت انتخابي. وعلى مستوى أكثر تنظيما تتفاوت فرص المرشحين حسب علاقة كل منهم بالدولة، أي علاقته بمن يملك القدرة على تنفيذ الوعود الانتخابية.

(1) أنظر في هذا الصدد:

- Ron Gould and Others, Strenghening Democracy: A Parliamentary Perspective, U. S. A, Dartmouth Publishing Company Limited, 1995, p; 10.

وهنا يميل الناخبون إلى اختيار من يحقق لهم مكاسب مادية آنية وملموسة، أو على الأقل من لديه القدرة على أن يترجم وعوده إلى مشروعات أو وظائف أو إعانات.. الخ. وفي مثل هذه الحالة يظهر مرشح الحزب المعارض، في الكثير من بلدان العالم الثالث، في مظهر العاجز عن فعل شيء سوى الخطب الرنانة والمواقف الحادة التي لا تجد آذانا صاغية لناخبين ينتظر الكثيرون منهم "الموسم الانتخابي" من أجل إنجاز مؤجلات عديدة في حياتهم، أغلبها إن لم يكن كلها مرتبط بمسائل مالية. كما أن أحزاب السلطة في هذه البلدان تحرص على أن تضم إلى قائمة مرشحيها أشخاص لديهم ثروات ضخمة، لتحرم الأحزاب المنافسة من ضمهم إليها من جهة، وتضمن أن يخففوا العبء عن خزينة الدولة في الإنفاق على الحملة الانتخابية وتنفيذ الوعود للناخبين، من جهة ثانية.

على هذا الأساس فإن الديمقراطية ليست فقط منظومة من الضمانات المؤسسية، وليست مجرد حرية سلبية، بل هي سياسة الذات الفاعلة، ومن ثم يصبح النظام السياسي الديمقراطي هو شكل الحياة السياسية الذي لا يكتفي بإعطاء أكبر قدر من الحرية لأكبر عدد من المواطنين، بل يعمل جاهدا على حماية هذه الحرية، حين يقر بتعددية وتنوع حقيقي داخل المجتمع،[1] وليس مجرد قاطرة ضخمة "الحزب الحاكم" تجر عددا من الدراجات البخارية"أحزاب المعارضة" وتدهس بعضها عند الضرورة، لكي تستمر في الحفاظ على سيرها، وتمنع أي من هذه الدراجات أن يسبقها أو يتحول إلى قاطرة.

فالتفاوت الاقتصادي، خاصة إذا كان حادا، لا يهدد التماسك الاجتماعي فحسب، بل يؤثر سلبا على مبدأ المساواة السياسية الذي تعبر عنه الديمقراطية. ومن ثم فليس هناك تمييز بين المساواة السياسية ونظيرتها الاقتصادية، الأمر الذي جعل كثيرين يعتقدون أن الديمقراطية لا تبدأ وتنتهي بالانتخابات،[2] فإزاحة أو إزالة أدوات السيطرة والتحكم التي تمتلكها بعض الجماعات، دون وجه حق، وتفتقر إليها الجماعات الأخرى، هي المكمل الأساسي لسلامة الديمقراطية، إلى جانب الإجراءات الأخرى، مثل التسجيل للانتخابات، وعمليات الاقتراع وفرز الأصوات وإعلان الفائزين. وقد قاد تقييم النظم الانتخابية الحديثة خلال القرنين

1 أنظر:

- James L. Hyland, op. Cit, p: 39.

2 أنظر:

- Anthony Arblaster, Democracy, U. K, Buckingham, Open University Press, 2nd Published, 1994, p: 76.

التاسع عشر والعشرين إلى اقتناع مفاده أن هناك ضرورة ملحة لإيجاد أسس أو قواعد متكافئة للتمثيل الانتخابي تضمن عدالة الإجراءات الانتخابية.[1]

وقد دفع هذا الوضع روبرت دال إلى أن يشكك في إمكانية تحقيق مساواة اقتصادية في ظل رأسمالية السوق، رغم أن كثيرين يعتبرونها شرطا أساسيا للديمقراطية، كما تقدم. فهو يرى أن الرأسمالية لا تحقق المساواة الاقتصادية ومن ثم فلا يمكنها أن تنجز المساواة السياسية، ولأن المواطنين غير المتكافئين اقتصاديا من غير المحتمل أن يكونوا متكافئين سياسيا، فهناك علاقة توتر دائم بين الديمقراطية ونظام رأسمالية السوق.[2] ومن ثم يدعو دال إلى إصلاح النظام الديمقراطي الحالي في الغرب، بما يضمن له المزيد من ممارسة الأداء السياسي الأمثل في إدارة المجتمع.

لكن يظل دال مؤمنا بأن اقتصاد السوق هو البيئة الملائمة للمؤسسات الديمقراطية. فالمساواة الاقتصادية لا يمكن أن تتحقق بشكل حسابي بين جميع البشر، فهذا غير ممكن وغير عملي وقد أثبتت التجارب فشله، لكن المقصود بالمساواة هو تحقيق ضمان المجتمع للحد الأدني من الحقوق الاقتصادية والخدمات الاجتماعية لكافة المواطنين،[3] أي تكافؤ الفرص بينهم، وهذا ما تمكن النظام الرأسمالي من تحقيقه، بعد أن جدد نفسه، مستفيدا من التجربة الاشتراكية على وجه الخصوص.

وفي ظل هذا الوضع يربط كثيرون بين التحرر الاقتصادي والانفتاح السياسي لأنه يخفف قبضة الدولة في السيطرة على المقدرات الاقتصادية ومن ثم يقلص درجة تحكمها في الموارد السياسية. لكن هذا لا يعني أن هناك ارتباطا حتميا أو علاقة طردية بين الاثنين، كما سبق الذكر. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: لماذا لا ينجم اتجاه العديد من الدول في العالم الثالث إلى الخصخصة عن انحسار الركود السياسي والتحرك نحو نهج من الحكم ذي النزعة الديمقراطية؟.

(1) أنظر:

- Bard Roberts, Editor, The New Democracies: Global Change and U. S Policy, A Washington Quarterly Reader, Massachusttes, The MIT Press, 1st Published, 1990, p: 184.

(2) روبرت دال، مرجع سابق، ص: 144.

(3) د. علي الدين هلال، "الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر"، في مجموعة باحثين، "الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة كتب "المستقبل العربي"، العدد رقم (4)، نوفمبر 1986، ص: 10.

رابعا: ما يحول دون إفضاء "الخصخصة" إلى انفتاح سياسي

في العالم الثالث يقابل البعض خطوات التحرر الاقتصادي "الخصخصة" بتفاؤل شديد، على أن هذا النهج من شأنه أن يعبد الطريق أمام قيام حكم ديمقراطي. ويقوم هذا التصور على أن الاقتصاد المخطط يضع جميع الموارد تحت تصرف الحكومة، وبذلك يشكل دعوة مفتوحة لها بأن تكون مطلقة اليد في استخدام جميع هذه الموارد لتقوية سلطتها، أو تسلطها على وجه الدقة، وضمان استمرار هذه السلطة، والمصادرة على قيام تعددية سياسية حقيقية.

وهنا يفسر البعض أسباب شيوع الاستبداد في أغلب دول منطقة "الشرق الاوسط"، على سبيل المثال لا الحصر، بأنها ناجمة عن استغلال الدولة للموارد الاقتصادية العامة في خدمة أهدافها الخاصة، إلى جانب احتكار أدوات التثقيف الاجتماعي من أجل تهميش المعارضة السياسية، وإحكام القبضة على المجتمع.(1) فالنخب الحاكمة والتحالفات الاجتماعية المتضامنة معها "الزبائنية" تجد مصلحتها في معارضة التوجه الديمقراطي طالما أن مؤسسات الحكم لا تنفصل عن الآليات التي يتم توزيع العوائد المالية عن طريقها،(2) بحيث يثاب من يجاري الوضع القائم أو يخدمه ويعاقب من يناهضه.

لكن الدولة تحرص في الوقت ذاته على إضفاء مسحة من الديمقراطية على نظامها لأنها تدرك أن "القمع الدائم" لن يأتي إلا بنتائج عكسية، وتحتاج إلى ما تخفف به من غلواء الانتقادات التي توجهها إليها الدول الديمقراطية، وإلى ما تقنع به رأس المال الهارب كي يعود إلى وطنه أو تجلب به الاستثمار الأجنبي، وتستقطب بعض أعضاء النخبة الداخلية، من خلال نحت أدوار مزعومة لهم برئاسة أحزاب سياسية أو مؤسسات أو حتى الاكتفاء بغض الطرف عن آرائهم وانتقاداتهم طالما أنها لا تتعدى الخط الأحمر الشفاهي الذي رسمته الحكومة.

وبذلك يستطيع نظام حكم من هذا القبيل أن يجمع بين التحرر الاقتصادي والتسلط

---

(1) أنظر:
- Farhad Kazemi and Augusts Richard Norton, Hardliners and Softliners in The Middle East: Problems of Governance and The Prospects for Liberalization in Authoritarian Political systems, in Howard Hanleman and Mark Tessler, Editors, Democracy and Its Limits: Lessons From Asia, Latin America and The Middle East U. K, Notre dame, University of Notre dame, 1st Published, *1999*, p: 72.

(2) د. يزيد صايغ، "العولمة الناقصة: التفكك الإقليمي والليبرالية السلطوية في الشرق الأوسط"، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، سلسلة "دراسات عالمية"، العدد (28)، ص: 47 – 48.

السياسي. فالعصبيات الحديثة أو "الزبائنية" تقف حائلا دون أن يؤدي الانفتاح الاقتصادي وبرامج الخصخصة إلى تطور سياسي ديمقراطي. وهناك ثلاثة أنواع من هذه العصبيات، حسبما يصنفها أوليفيه روا.[1] الأولى هي الشبكة التي تتشكل حول شخص بيده سلطات ما، والتي تتقطع خيوطها حين تنقضي سلطته، ونجد مثالا لها بمجموعة المنتفعين التي تلتصق بأصحاب المناصب. والثانية تتمثل في العصبيات التقليدية التي لها وجود سابق على الدولة، مثل القبائل والعشائر والعائلات والأسر الممتدة.. الخ، والتي من الممكن أن تلعب أدوارا سياسية أو حتى تدير دفة الحكم، حسب النمط الخلدوني في العصبية. أما الثالثة فهي المجموعات المتضامنة الحديثة، التي ليس لها وجود سابق على الدولة، والتي توجدها المنافع والحماية المتبادلة للمحسوبيات وزواج الأقارب والشلل الحاكمة، التي تدير الدولة لمصلحتها وحدها، بطريقة تشبه النموذج المملوكي أو تحاكيه.

وبالطبع فإن "العصبيات الحديثة" تختلف عن التحالفات الاجتماعية التي تتبع منطق المساومة، وتنشأ إثر ترابط المصالح أو توافق الأيديولوجيات والميول السياسية، والتي تعد أحد سمات الديمقراطية. وهذه التحالفات تعني اتفاق مجموعة من الأفراد على مواصلة السعي إلى تحقيق أهداف مشتركة، واستخدام المصادر المتاحة لديهم من أجل بلوغ هذه الأهداف، ووجود ترابط بينهم خلال الإجراءات الرامية إلى تنفيذ ما يحقق تلك الأهداف، ثم الاتفاق على توزيع ما ينجم عن هذه الإجراءات من عوائد. وتظهر مثل هذه التحالفات أثناء عملية تشكيل الحكومة، التي تكون مهمتها تنفيذ البرنامج الانتخابي للمرشحين الفائزين.[2] ولهذا النوع من التحالفات عيوبه التي لا يمكن غض الطرف عنها، والتي تسعى الديمقراطيات الحديثة إلى التخلص من بعضها، لكن هذه العيوب أقل سوءا، بالنسبة للديمقراطية، من تلك التي تترتب على ممارسات العصبيات الحديثة، التي تسد المنافذ أمام قيام نظام حكم ديمقراطي.

فهذه الأنواع من العصبيات تمنع ترجمة التحرر الاقتصادي إلى انفتاح سياسي لأنها

(1) أوليفيه روا، "الزبائنية والمجموعات المتضامنة: هل هم من بقايا الماضي أم يشهدون نشأة جديدة"، في مجموعة باحثين، "ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي – الإسلامي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى 1995، ص: 365 – 366.

(2) سويم العزي، "الدكتاتورية الاستبدادية والديمقراطية والعالم الثالث"، (بيروت: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الأولى، 1987، ص: 127 – 133.

تقضي على مبدأ الفرص السياسية المتكافئة القائم على انتشار واسع النطاق أو متعدد للثروة الاقتصادية، وفي الوقت ذاته تستخدم أدوات الإكراه المادي والمعنوي على نطاق واسع، في سبيل قهر الجماعات التي من الممكن أن تنافسها على السلطة، أو حركة الجماهير المطالبة بالتغيير الديمقراطي.

كما أن القائمين على التحرر الاقتصادي، في ظل هذه العصبيات، لا ينتجون تنمية، فهم "تخصيصيون غير تنمويين"، إذا صح التعبير، همهم الأساسي هو جمع الثروات، وهذا يتطلب البحث عن المشروعات التي تحقق ربحا سريعا، وهنا تطل ملامح المجتمع الإستهلاكي برأسها. وقد يعتقد البعض أن البدء بمشروعات استهلاكية قد ينتهي بتنمية حال اتباع خط مستقيم في تعميق التصنيع. لكن هؤلاء التخصيصيين لا يعمقون صناعة، إذ إنهم يتحولون قبل بلوغ هذه المرحلة الصناعية بكثير إلى مستوردين كبار للآلات والمعدات التي يدشنون بها مصانعهم، أو يصبحون وكلاء تجاريين لشركات كبرى، تجعل منهم موزعين أكثر من كونهم منتجين حقيقيين. وعدم إنتاج التخصيصية للتنمية يعني تضاؤل فرص التحول الديمقراطي، من منطلق الدور الذي تلعبه التنمية في هذا الشأن، والذي سبق تناوله.

وهناك أكثر من نموذج يوضح الصور التي تتخذها هذه العصبيات الحديثة أو التحالفات الاجتماعية المشبوهة،[1] يمكن ذكرها على النحو التالي:

1 – **تحالف البيروقراطية والعسكر والرأسماليين الجدد:** في ظل هذا الوضع تولد طبقة من المستثمرين الصناعيين أو التجار الكبار يمالئون السلطة مقابل أن تتولى حمايتهم وسن القوانين واتخاذ الإجراءات التي تحقق المنافع المتبادلة للطرفين. ويأخذ هذا التحالف على عاتقه القيام بتحرر اقتصادي تدريجي لا يؤدي إلى هزة اجتماعية ولا يفقد الدولة أدواتها التقليدية في السيطرة على الأوضاع.

2 – **التسلط المركزي:** وفي هذه الحالة نكون بصدد نظام حاكم يحتكر الثروة تماما، ويوزعها كيفما يشاء، بما يجلب له الخنوع التام من المواطنين، الذين يتحولون إلى مجرد رعايا. وإذا ما أقدم هذا النظام على تحرر اقتصادي فإن ذلك يكون في دائرة ضيقة من المنتفعين الموالين للسلطة تماما أو من بين رجالها، بحيث يستفيد البعض ماليا من التحرر الاقتصادي،

(1) للحصول على أمثلة من بين الأنظمة العربية أنظر: د. يزيد صايغ، مرجع سابق، ص: 35 – 36.

الذي يكون تدريجيا بالطبع، دون تخفيف قبضة الحكم، لأن خطوة من هذا القبيل قد تقلل حجم هذه الاستفادة أو تجهز عليها.

3 – **الثالوث القابض**: وهنا تصبح السلطة السياسية بيد تحالف ثلاثي هو المؤسسة العسكرية والحزب الحاكم وبيروقراطية الدولة. وتكون هذه الفئات هي المستفيدة من التحرر الاقتصادي دون أن تسمح بأن يتفاعل اجتماعيا بما يزيح التسلط ولو بقدر قليل. وحين يظهر أي تيار يهدد هذه الثالوث يكون مصيره القمع الشديد والإقصاء.

4 – **وكلاء العولمة الاقتصادية**: يكمن هذا النموذج في وجود وكلاء تجاريين محليين للشركات الدولية عابرة القوميات والشركات الأجنبية الأخرى ووكلاء للاستيراد، يدافعون عن الانفتاح الاقتصادي، ويجذبون إليهم تباعا عناصر من النخبة السياسية بحيث تتحول هي الأخرى إلى الوكالة. ويستخدم الجميع القانون والجيش والشرطة في حماية تحالفهم وعلاقاتهم، دون أن يقدموا على فتح المجال أمام الديمقراطية. وإذا كان هناك تصور بأن فتح الأسواق وزيادة معدلات التمويل والنشاط المستمر لحركة التجارة سيفكك بعض المسائل الخاصة بتسلطية الدولة بما يمهد الطريق إلى الديمقراطية،[1] فإن "الوكلاء التجاريين" باستطاعتهم أن يفرغوا هذا التصور من مضمونه، بحيث يحافظوا على ليبرالية اقتصادية دون ليبرالية سياسية، لأن الاثنين في النهاية يتضافران داخل دائرة اجتماعية ضيقة للغاية.

وهذه العصبيات الحديثة تحتاج إلى "جهاز إعلامي" يروج لتوجهاتها ويبرر سلوكها ويشكل همزة وصل بينها وبين "العقل الجمعي"، بما يضمن إما تزييف وعيه أو قهره. وهنا يأتي دور بعض المثقفين، الذين يدخلون في علاقات مشبوهة مع السلطة، ويتخلون عن دورهم الحقيقي المرتبط بنقد التسلط والفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي وتنوير الجماهير، وذلك في سعي دائب نحو الأفضل دائما، وعلى مختلف الصعد.

وهذه التحالفات، على مختلف أنماطها، يمكنها أن تنتج العديد من المفارقات منها تلك

(1) أنظر:
David Held, Democracy and Globalization, in Daniele Archibugi, David Held and Martin Kohler: Re- imagining Political Community: Studies in Cosmopolitian Democracy, U.K, Polity Press, 1st Published 1998, pp: 14 – 18.

ولمزيد من التفاصيل حول تأثير العولمة على الديمقراطية أنظر:
Barry Holden, Editor, Global Democracy: Key Debates, U.K, London, Routledge, 1st published 2000.

التي تخص العلاقة بين التحرر الاقتصادي والديمقراطية، بحيث لا يبدو التحرر الاقتصادي في حد ذاته كافيا للأخذ بيد المجتمعات التسلطية إلى نظم حكم ديمقراطية، إذ إن العدالة بمختلف أوجهها، القانونية والاجتماعية والسياسية، تغيب لصالح فئات بعينها، وحين تعطل العدالة أو تموت نكون بصدد مجتمع يستمرئ التسلط أو لا يستطيع الفكاك منه إلا بمعجزة.

فهذا التحرر لا يعني بالضرورة تكافؤ الفرص الاقتصادية للجميع، بل على العكس من ذلك كثيرا ما يؤدي عبر قنوات الفساد إلى احتكار المنافذ والقدرات الاقتصادية، ما يعني التحكم في أدوات وأشكال الممارسة السياسية. وحتى ينعكس تكافؤ الفرص الاقتصادية على الأداء السياسي، بحيث ينتج سياسات ديمقراطية، فلا بد من عدم احتكار أدوات القهر والإكراه وحياد الجهات المنوط بها ممارسة الضبط الاجتماعي أو تلك القادرة على إجبار أي طرف سياسي على الإذعان مثل المؤسسة العسكرية في بعض الدول، بحيث لا تكون تحت إمرة فئة بعينها، لأنها في هذه الحالة تحول دون ترجمة التنوع الاقتصادي إلى تعدد سياسي.

بدلا من الخاتمة: التدرج في الديمقراطية أم حرق مراحلها

قد ينال تحليل الأسس الاقتصادية للديمقراطية من هيبتها كأسلوب للحكم ثبت أهميته، لكنه لا يقلل أبدا من أنها الطريقة الأكثر رقيا – حتى الآن – في إدارة المجتمع، والتي توصل إليها البشر بعد تجارب عميقة وكفاح طويل في سبيل تأكيد حريتهم وكرامتهم، أي أنها "العقد الاجتماعي" بين الحاكم والمحكومين في أحدث صوره.

وهذه العقد قابل للتطوير، بما يجعله أكثر نزاهة وعدلا، وأكثر انتصار للمجتمع في مواجهة السلطة، أو بالأحرى يضمن للجماعة آليات وإجراءات أعظم قدرة على تقويم أداء الحكومة ومحاسبتها وتغييرها. ومن هنا فإن هناك في الغرب من يطالب بتطوير الديمقراطية بما يحقق هذه الغايات. وهذه المطالبة تنصب أساسا على إيجاد فرص متكافئة حقيقية تمنع اختطاف الديمقراطية بما يجعلها مجرد حكم النخبة أو الفئة القابضة، أو ما يجعل المشاركة السياسية عملا هامشيا، خاصة في ظل إحصاءات تشير إلى أن الذين يذهبون إلى صناديق الاقتراع ليسوا كل من لهم حق التصويت، وأن من يتقدمون بترشيح أنفسهم لإدارة شؤون البلاد ليسوا الأفضل والأجدر في كل الأحوال، وأن تنفيذ السياسة لا يكون بالضرورة مطابقا للبرامج الانتخابية، وأنه ليس كل ما يوعد به المرشحون يتم إنجازه، ولا تتصرف الحكومة بعد انتخابها على أنها مجرد خادم مطيع للشعب الذي أتى بها.

وفي هذا السياق ظهرت العديد من الدراسات التي تنتقد أداء الديمقراطية الغربية في صورتها الأكبر، المتمثلة في الديمقراطية الأمريكية. ولم تكتف هذه الدراسات بتقييم الأسس والمنطلقات النظرية للديمقراطية، بل استخدمت المناهج والأدوات الإمبريقية في تحليلاتها، وتابعت الدور التاريخي الذي تلعبه المصالح المادية الضيقة في إيجاد المبادرة السياسية وإدارة عمليات السياسة، والدور الذي يلعبه المال في الحملات الانتخابية، والتأثيرات السلبية التي يتركها، وكيفية تلافيها، أو التقليل من مثالبها.(1)

هذا الأمر بقدر ما يوفر حجة لإعادة النظر في المقولة التي روج لها الباحث الأمريكي فرانسيس فوكاياما واعتبر فيها أن الليبرالية الغربية هي "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، فإنه

(1) أنظر على سبيل المثال:
- Larry J .Sabato ,Howard R .Ernest & Bruce A .Larson ,Editors ,Dangerous Democracy? The Battle Over Ballot Initiatives in America ,New York ,Rowman & Littlefield Publishers ,INC, 1st Published, 2001.

يؤكد أن التفاوت بين بعض مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات الغربية في "الأداء السياسي" قد يزداد هوة. ففي الوقت الذي تحاول فيه الأولى أن تخلق نمطا من الديمقراطية المظهرية بما ينأى بها عن تغير سياسي حقيقي يفكك العديد من الروابط التسلطية والقمعية نجد أن الثانية تناقش إمكانية الانتقال إلى طور أكثر ارتقاء من الديمقراطية، أي أن يتم تجديد الأفكار والممارسة السياسية بما يمكن من التغلب على بعض النواقص التي تشوب الحكم الديمقراطي في صورته الراهنة.

وبالطبع فإنه في مثل هذه الحالة لا تطالب النخب الفكرية في الكثير من دول العالم الثالث بديمقراطية من الطور الذي سترتقيه الديمقراطية الغربية، بل تسعى إلى الحد المناسب من الديمقراطية، أي انتخابات نزيهة وحرية تعبير وقدرة على مساءلة السلطة. أما الحديث عن "تكافؤ الفرص الاقتصادية وتوزيع الموارد السياسية" فيبدو أمرا "طوباويا" في ظل نظام حكم تسلطي أو شمولي، ويصبح إجراء قريب المنال بالنسبة لنظم ديمقراطية عريقة.

ويقوم هذا المنطق على أن الديمقراطية تطبق بتدرجية، ليس لأنها تشكل خطرا يهدد أحدا، لكن لأن القائمين على الأمر السياسي في الدول غير الديمقراطية لن يفرطوا بسهولة في تمتعهم بمناصب مطلقة، لا تعرف رقيبا ولا حسيبا وإن عرفت هذا شكلا فهي تنكره موضوعا وإن أخطأت لا تخشى حسابا لأن أحدا لن يجرؤ على ذلك. ومن ثم فإن استدراج هؤلاء ليطبقوا خطوات متلاحقة حيال الانفتاح السياسي يبدو هو الحل المتاح في ظل غياب الحلول المفترضة، التي تقوم على التغيير من أسفل وليس التغيير من أعلى. في المقابل هناك من ينادي بـ حرق المراحل"، أي سد الفجوة في الأداء السياسي بين الدول المتقدمة سياسيا والدول المتخلفة في المضمار ذاته فورا ودون تردد.

واعتراف بعض المفكرين الغربيين بأن "الديمقراطية" المطبقة حاليا، ليست نظاما كاملا أو ليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، يفتح الباب أمام الآخرين ليتحدثوا عن إبداع سياسي خاص، شريطة ألا يتم استغلال هذا الحق أو تلك الرخصة في ارتكاب جريمة الاستبداد بدعوى أن شعوبا لا تصلح إلا أن تحكم بهذه الطريقة، أو أنها لم تنضج بعد كي يطبق فيها النظام الديمقراطي، أو أن الأخير قد يؤثر سلبا على مصالح أمنية حيوية. أو أن هناك ضرورات اجتماعية مزعومة تفرض الالتفات أولا إلى التنمية الاقتصادية وتأجيل ملف التعددية السياسية. فالإبداع السياسي يجب أن يكون صعودا لأعلى في اتجاه إيجاد النظام

الأكثر قدرة على الحفاظ على كرامة الإنسان وصون حقوقه ومصالحه وضمان مستقبله، وليس انحدارا لأسفل في اتجاه تكريس التسلط والبخس من مكانة الإنسان وهضم حقوقه لحساب سلطة مستبدة.

الرأسمالية تورط نفسها

آفة الرأسمالية أنها جعلتنا نعيش لنأكل لا نأكل لنعيش، فحولت الاقتصاد من مجرد خادم لوجود الإنسان إلى مخدوم يأخذ الأغلبية الكاسحة من البشر إلى الجري وراء تعظيم الأرباح ومراكمة الوفورات المالية، والاستسلام للمقولات التي ترى أن "الموارد أقل من إشباع الحاجات" مع أن ما على الأرض من مقدرات يكفي ثلاثين مليار إنسان كما تفيدنا بعض الدراسات الحديثة، لكن العيب في التظالم البشري والاحتكار وقعود كثيرين عن السعي الحثيث وراء الرزق.

ومع الطغيان المادي للرأسمالية وافقناها من دون دراية على أن الاقتصادي الناجح هو "ذلك الشخص الذي يعرف على وجه اليقين أنه ليست هناك وجبة غذاء مجانية"، كما يقول الاقتصادي الشهير ومؤسس النظرية النقدية ملتون فريدمان، وآمنا كذلك بالمبدأ الذي أطلقه آدم سميث "دعه يعمل.. دعه يمر" وبهرنا تصوره الزائف حول وجود "يد خفية" توفق العرض والطلب مع المصالح المتعارضة، كما اعتقدنا بصحة قانون الاقتصادي الفرنسي ساي، الذي يعتقد أن "العرض يخلق الطلب المساوى له"، وتناسينا كثيرا تفنيد كينز لكل هذه الأوهام بعد أزمة الكساد الكبير التي عرفها العالم عام 1929، ورؤيته العميقة التي تقوم على أن تدخل الدولة واجب لمواجهة الأزمات الاقتصادية، ووجودها ضروري لوقف الاختلالات الناجمة عن سوء فهم واستخدام الحريات الاقتصادية.

وإذا كانت الرأسمالية قد تمكنت من تجديد نفسها، وتخطي العقبات التي تعترض طريقها بفضل اتكائها على الثورة العلمية والتقنية الرهيبة، فإنها اليوم تقف عند مفترق طرق، وتعيش أزمة كبيرة وليست مجرد وعكة طارئة، يمكن التعافي منها دون مراجعات عميقة لمقولات

التصور والمسار الرأسمالي ومعادلاته، التي توهم أحد أبنائها المخلصين وهو فرانيسيس فوكوياما أنه يمثل "نهاية التاريخ وخاتم البشر".

وفي ظني فإن المغالاة في التعويل على المسار الرأسمالي بصيغته الغربية، وطرحه باعتباره الطريق الأوحد للتقدم والخلاص، ساهم في حدة هذه الأزمة. فالرأسمالية ظلت على مدار قرنين كاملين من الزمن يقظة إلى ضرورة تجنب كل ما يؤدي بها إلى طريق مسدودة، ومن ثم استفادت من عطاء الاشتراكية وأفكارها، فاهتمت بالجوانب الاجتماعية، وعنيت بتوفير حد الكفاية أو حتى الكفاف للأفراد، عبر دفع إعانة بطالة، والتوسع في برامج التأمين الاجتماعي، وفرض ضرائب تصاعدية، تأخذ من الثري الكثير ومن الفقير القليل، لمساعدة الدولة على توفير الخدمات التي يتمتع بها الجانبين على حد سواء، ومن دون تفرقة. وازداد هذا التوجه مع عودة بعض الأحزاب اليسارية إلى الواجهة في أوروبا الغربية، وظهور "الطريق الثالث" الذي يبدو حاصل جمع الرأسمالية مع الاشتراكية وقسمتهما على اثنين.

كما استفادت الرأسمالية من عطاء العلم، وجنيت حصاد إنفاقها الطائل على البحث، وتحويلها المعامل إلى مستودع سحري لسد أي عجز أمام طفرات التصنيع التي لا تهدأ، وبذلك تغلبت على تقلص قاعدتها الإنتاجية، وحرمانها من الخامات الطبيعية الرخيصة التي كانت بمتناول يدها في الماضي بفعل حركة الاستعمار الممتدة والمتوغلة.

وفي ظل يقظتها استعاضت الرأسمالية عن الجغرافيا التي انحسرت من تحت أقدامها إثر غروب زمن الاستعمار التقليدي بتعزيز نفوذها الاقتصادي في العالم المعاصر، عبر ربط أطراف رأسمالية صغيرة في بلدان العالم الثالث بمراكز رأسمالية كبيرة في الدول المتقدمة صناعيا، فيما عرف بنظرية "التبعية"، وكذلك عبر تحويل الدول التي استقلت عن الاستعمار إلى سوق رائجة لبضائع الغرب الاستهلاكية، وإلى معامل مفتوحة لتجريب الكثير من النظريات الغربية في الإنسانيات والطبيعيات في آن، وتحويل ممارسات الغربيين وتصوراتهم ومنظومة قيمهم إلى قطب لافت لعيون مليارات البشر في مختلف أرجاء المعمورة.

لكن هذه اليقظة لم تلبث أن قطعتها سنة من نوم عميق، حين تملك الغرور من رؤوس الرأسماليين وأياديهم، فتصوروا أن الليبرالية بشقها الاقتصادي المتجسد في الرأسمالية، وليس بشقها السياسي المتمثل في الديمقراطية، هي قدر لا مفر منه أمام كل من يروم تقدما ورفعة للدولة والفرد، ولم يلتفت هؤلاء المغرورون إلى أصوات تعالت من أفواه بعض

المفكرين الغربيين أنفسهم، انتقدت دعاة "المركزية الغربية" الذين يستهزؤون مما لدى أبناء الحضارات الأخرى من أفكار وأساليب لتسيير الحياة على الأرض، ويكفرون بـ"شجرة المعرفة الإنسانية" التي تؤكد أن كل البشر قد شاركوا في صناعة التقدم الراهن، عبر دورات حضارية انطلقت من مصر القديمة ومعها بلاد الرافدين، وانتهت في أوروبا الحديثة، مرورا بالحضارات الإغريقية والرومانية والفارسية والعربية – الإسلامية.

و لم يلتفت غلاة الرأسماليين كذلك إلى تحذير الأديان السماوية من تحويل الإنسان إلى عبد للدولار، والانحراف به عن غاية خلقه، ومهمة وجوده على هذه الأرض. وقد لفت هذا الانحراف أنظار بعض الحركات الاجتماعية في البلدان المسيحية، فظهرت حركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، التي لم يرق لها تطويع رسالة المسيح عليه السلام لخدمة الرأسمالية، مثلما فعل ماكس فيبر الألماني في حديثه عن الروح الرأسمالية للبروتستانتية، وظهرت عن بعد رؤى نقدية عنيفة للمسلك الرأسمالي على أيدي بعض الكتاب والمفكرين الإسلاميين، فهاجم سيد قطب ما أسماها "جاهلية القرن العشرين" ووسم أحد كتبه بـ "معركة الإسلام والرأسمالية" مقدما تصورا مبدئيا عن صراع الحضارات الذي وسّعه صمويل هنتنجتون وأضاف إليه ومنحه بعض التبريرات النظرية والعملية. كما هاجم عبد الوهاب المسيري منطق "اللذة" الذي يسيطر على الرأسمالية المعاصرة، وكتب إسلاميون كثر عن خطيئة الانحياز الغربي إلى "الفردية" وراحوا يقدمون البديل، الذي جسده أحمد سيكوتوري في كتابه الصغير المهم "الإسلام دين الجماعة"، وظهرت كتابات لا تحصى تهاجم المعاملات الربوية، وتنبئ بأنها ستقود العالم إلى الهلاك. لكن صوت أتباع الأديان السماوية ضاع وسط إصرار الرأسماليين على التقدم في مسارهم مهما كانت النتيجة، ووسط فشل منتقدي النظريات الاقتصادية الحديثة في تقديم بديل متماسك ومتكامل، والاكتفاء بمقولات فضفاضة تدور في الغالب الأعم حول القيم الأخلاقية.

و لم يلتفت غلاة الرأسمالية أيضا إلى أطروحات الماركسية حول ما تفعله تصرفات الرأسماليين من إزكاء الصراع الطبقي، وكيف يؤدي هذا إلى تحلل النظام الرأسمالي وانهياره تحت أقدام ثورة "البروليتاريا". و لم يقف هؤلاء طويلا أمام حديث الماركسية أيضا عن الاستعمار بوصفه أعلى مراحل الرأسمالية، فاندفعت الجيوش الغربية مرة أخرى إلى العالم الثالث، متخذة من حدث 11 سبتمبر ذريعة لتحقيق رغبة المركب الصناعي – العسكري

الأمريكي في إعادة العالم إلى زمن الاستعمار التقليدي، فتم احتلال أفغانستان والعراق والصومال عبر إثيوبيا، والتهديد غير مرة بتطوير الهجوم ليطول بلادا أخرى، ثم تمدد نفوذ حلف شمال الأطلسي "الناتو" شرقا وقضم "المجال الحيوي" لروسيا الاتحادية، لاسيما بعد أن وضعت الولايات المتحدة الأمريكية قواعد عسكرية لها في آسيا الوسطى والقوقاز. ولولا صمود المقاومة في العراق وأفغانستان والصومال، واستعادة روسيا زمام أمرها وبعض مجدها الضائع، لتطورت هذه الحركة الاستعمارية وأعادتنا إلى زمن الإمبراطوريات التي لا تغرب عنها الشمس. ولا شك أن هذا الاندفاع الاستعماري هو أحد الأسباب الرئيسة للأزمة المالية الراهنة، وليست مصادفة أن يكون مقدار المبلغ الذي تدخلت به الحكومة الأمريكية لإنقاذ الاقتصاد يساوي حجم تكلفة الحرب على العراق واحتلالها وهو سبعمائة مليار دولار.

لكن يبقى هناك من لم يلتفت أكثر إلى كل ما يجري، ألا وهم بعض صانعي القرار الاقتصادي في بلادنا، حيث لا يزالون مخلصين لولعهم بالاقتصاد الرمزي الذي يقوم على وفورات مالية يتضارب بها الناس في البورصات من دون أن تقابلها قواعد إنتاجية حقيقية، ويؤمنون بأن الخصخصة المفتوحة على مصراعيها والدولة المنكمشة إلى أدنى حد هي طريق الخلاص لمجتمعاتنا من التخلف الاقتصادي.

داء العنوسة

العنوسة مرض اجتماعي عضال، أسبابه متعددة وآثاره مدمرة وطرق علاجه تتوزع على نظريات وفلسفات ورؤى وأحوال يتجاذبها الناس في الشرق والغرب من دون علاج شاف، أو حل حاسم، حتى هذه اللحظة، ليس فقط لأن بعض هذه التصورات يعوزه الاكتمال والنجاعة، لكن أيضا لأن إرادة التطبيق غير متوافرة في كل الأوقات، وأحيانا يعرف الناس المسارات التي يمكن أن تساعدهم في التخلص من هذه المشكلة، أو تخفيفها، لكنهم يروغون منها، ويماطلون في اتباعها. وقد استفحلت العنوسة في بلادنا إلى درجة لم يعد معها الصمت ممكنا، فحين تشير الإحصائيات إلى أن عدد العانسات في مصر قد بلغ تسعة ملايين فتاة، نكون بصدد مشكلة حادة، ولا حاجة إلى برهان على ذلك، إذ لا يكاد يخلو بيتا من عانسة، أو فتاة في طريقها إلى الوقوف في طابور العوانس الطويل، أو مخاوف على بنات صغيرات من أن تنضم يوما إليه.

وحين نقلب صفحات الدراسات التي تعرضت لفحص هذه الظاهرة الاجتماعية حتى قتلتها بحثا نجد أن أغلبها، إن لم يكن جميعها، يركز على دور العوامل الاقتصادية في صناعة المشكلة، حيث يعزوها إلى الفقر وضيق ذات اليد الذي يجعل الشباب يعزف عن الزواج، ويهرب من مسؤولياته الجسيمة، لاسيما مع ارتفاع متطلبات الحياة وتعقدها بدرجة صارت فيها كماليات كنا نحسبها منذ سنوات ترفا زائدا ضروريات لا استغناء عنها. وفي ركاب هذا ارتفعت المهور وبهظت وانتشرت عدوى هذا الاتجاه فأصابت أغلب الأسر، وتوارى معها أي تطبيق للحديث النبوي الشريف الذي يقول: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إن لم تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفسادا كبيرا"، فالبعض يردده، كأنه مجرد كلام

يقال، فإن طالبته بتطبيقه تشعر وكأن ما قاله النبي الكريم لا يخصه، وتجد بونا شاسعا بين ما يفعله وبين ما يفرضه دين جعل "النطفة الحلال في فرج الزوجة صدقة" وحرم كل ما يجور على فطرة الإنسان وحاجاته الإنسانية الطبيعية، وعمل في الوقت نفسه على تهذيبها وتوجيها في طريق الحلال.

لكن، هل العامل الاقتصادي هو المسؤول وحده عن العنوسة؟ والإجابة التي تأتي للوهلة الأولى هي: لا. ففي المنشأ لا توجد مشكلة لها سبب واحد أو رافد وحيد يوجدها ويغذيها ويخدم استمرارها، فالمشكلات الإنسانية جميعا لها أكثر من جانب، وتفسيرها يعتمد على تفكيك أكثر من عامل، لأنها تتسم بالتعقيد الذي يؤدي إلى تخالط الجوانب الاقتصادية مع الاجتماعية والسياسية والنفسية والثقافية... الخ. وهذه السمة تنطبق على "العنوسة" لأن البعد الاقتصادي إن كان سببا مباشرا لها، فإن هناك أسباب كامنة أو متوارية أو غير مباشرة تؤدي إليها، وتشكلها وتؤثر فيها وهي تنمو وتستفحل، وتصل إلى حد بالغ الخطورة.

إن هذه الظاهرة لا يمكن أن نفصلها عما يدور في مجتمعنا من قيم ثقافية وافدة أو متوارثة، غيرت النظرة العامة إلى الزواج، ونقلته من أساسه العظيم الذي يقوم على "المودة والسكن" وأزاحته ليصبح في نظر كثيرين وكأنه "شر لا بد منه"، وبدأ الناس يتناقلون خبرات متوارثة تنظر إلى الزواج باعتباره "مقبرة الحب" وينسى هؤلاء أن البشرية جربت في مشوارها الطويل ممارسات أخرى حاولت فيها أن تتمرد على الزواج بطريقته المعهودة، لكنها فشلت فشلا ذريعا. فتوفيق الحكيم الذي اشتهر بأنه عدو النساء تزوج بشروط، والفيلسوف الألماني شوبنهاور الذي كره النساء، لأنه رأى في طفولته أمه وهي تخون والده، ندم في آخر عمره على هذا الشعور الزائف الذي سيطر عليه حين قابل ممرضة طيبة حسناء وهو يرقد متهالكا في الثمانين من عمره بإحدى المستشفيات، والعقاد الذي كان أشهر العزاب لم يستطع أن يستغني عن المرأة، فهي في تجربته سارة اللعوب، ومي زياد التي عشقها، وهنومة (الفنانة مديحة يسرى) التي أحبها بينما كان شيخا كبيرا وهي فتاة في مقتبل المراهقة. وجرب الكاتب الغربي هافلوك إلسن ما أسماها نظرية "الزواج الانفصالي" التي تقوم على أن يبقى كل من الزوجين في بيته ويمارس حياته منفصلا عن الآخر ويلتقيان فقط حين يحتاج كل منهما إلى جسد الآخر. وفشلت هذه النظرية بشكل مذر، فإلسن نفسه سقط في علاقة شاذة محرمة مع شاب يافع وزوجته وقعت هي الأخرى في غرام رجل آخر.

ومع ذلك فبعض هذه التصورات أو مسائل مشتقة منها أو قريبة الصلة بها لا تزال تؤثر على الثقافة العامة في مجتمعنا نحو الزواج، وشجع على ذلك انفتاح المجتمع وتفسخه، واشتداد الظروف الصعبة التي تحكم قبضتها عليه، والتي بلغت حد أن يسارع بعض الشباب في صعيد مصر إلى الزواج من أوربيات طاعنات في السن بحثا عن تأمين مستقبلهم المادي، ويرى بعض الشباب في بلاد الخليج العربي مثلا في العلاقات خارج الزواج ما يسري عنهم ويؤخر حاجتهم إلى تكوين أسرة.

وجاءت بعض أفكار الحركة النسائية الحديثة لتزيد الطين بلة. ففي بلادنا هناك منظمات ومؤسسات تدعو إلى سن قانون يمنع تعدد الزوجات، ومنع الطلاق، دون النظر إلى أن تضييق الطلاق قاد مسيحيون إلى تغيير ملتهم أو ديانتهم، وجعل بعض الشباب يهرب من الزواج بدعوى أنه سجن أبدي، ودون تدبر في أن التعدد، وهو استثناء وليس قاعدة، سنة حياتية تراعي ظروف البعض واحتياجاتهم، ولا تؤسس بالضرورة في كل الحالات لوضع أشبه بما كان عليه "المعلم نونو" في رواية نجيب محفوظ الرائعة "خان الخليلي" الذي كان يحتفظ بأربع زوجات في شقة واحدة، لكل منهن غرفة تخصها، ويعشن معه في هناء ورضاء.

إن من المؤسف أن تنجح جماعة متطرفة مثل "التكفير والهجرة" في حل مشكلة العنوسة حين تمكن أميرها شكري مصطفى من إلغاء الفوارق الطبقية وتقليل الاحتياجات المادية إلى أدنى مستوى بين الفتيات والفتيان من أتباعه، بينما يتعثر مجتمعنا على هذا الدرب ولديه إطار ديني معتدل ومحكم وواضح في تيسير الزواج، وخبرات وتقاليد شرقية نجحت نجاحا مبهرا على مدار قرون طويلة في القضاء على مشكلة العنوسة، بينما أخفقت النظريات الحديثة في حلها، لاسيما مع تحول التدين إلى ولع بالقشور وانغماس في الطقوس وتغافل عن الجواهر العامرة بالقيم والمعاني العميقة، وكذلك مع انبهار البعض لدينا بالنموذج الاجتماعي الأوربي، مع أنه لم يكتمل إلى الآن ولم ينجح في مواجهة المعضلات التي تعترض طريقه، بالدرجة نفسها التي نجح فيها النموذج السياسي الغربي الذي أنتج الديمقراطية، وهي أرقى وأفضل نظم الحكم إلى الآن.

"البلطجية" أو "الشبيحة"

على مدار سير أحداث ووقائع الثورات العربية نسمع طيلة الوقت استغاثات من جانحين وخارجين على القوانين توظفهم النظم الحاكمة في البلدان العربية التي شهدت ثورات متتابعة لترويع المواطنين والتصدي للثوار وخدمة "الثورة المضادة". هؤلاء يسميهم المصريون "البلطجية" وفي اليمن يقال "البلاطجة" وفي تونس "البلطجيين" وينعتهم السوريون بـ"الشبيحة". وهكذا تختلف المسميات لكن الفعل واحد.

وهذه الظاهرة تستوجب أن تقف أمامها عقول الباحثين لاسيما في علم الاجتماع والسياسة بالفحص والدرس، لتعرف جذورها، وتتبع تطوراتها، وتبين آثارها الآنية والمستقبلية. لكن ما يمكن أن نطرحه الآن هو: من هم البلطجية؟ ومن أين أتت هذه الكلمة البغيضة؟ أو هذا "الاصطلاح" الذي ينطوي على قدر هائل من الإكراه المادي والمعنوي الذي يرمي إلى إخضاع شخص أو جماعة لإرادة قوة باطشة غاشمة، وإجباره على اتخاذ قرار أو إتيان سلوك ينافي رغبته. وليست لهذا الفعل القسري القائم على البغي والطغيان والتنكيل بالآخرين، صورة واحدة أو شكل نمطي، وإنما تتعد صوره وأشكاله، وتتفاوت أحجامها، من ظرف إلى آخر، وموقف إلى غيره.

ويعود جذر كلمة "بلطجي" التي شاعت في المقالات والأدبيات السياسية والقانونية العربية على نطاق واسع إلى أصل تركي، وهو حاصل جمع مقطعين لكلمة "بلطة" وهي آلة حادة قاطعة و"جي" ومعناها "حامل"، ما يبرهن على أن الكلمة تعني "حامل البلطة". وفي أيام الإمبراطورية العثمانية كان حاملو البلط "البلطجية" يشكلون فصيلًا عسكريًا، يناط به السير أمام قوات المشاة، لتمهيد طريقها إلى دخول القرى والبلدات والمدن، وسيطرتها على

الأرض. وكان هؤلاء يقومون بقطع الأشجار والنخيل التي تعترض تقدم هذه القوات، أو عمل فتحات وهدم أجزاء من جدران الحصون والقلاع. وظل هذا الفصيل العسكري قائماً حتى أيام محمد علي باشا، الذي حكم مصر في الفترة من 1805 إلى 1848.

ووقتها لم يكن اسم أو وظيفة "بلطجي" يحمل أي شيء أو معنى منبوذ أو مستهجن، بدليل أن الوالي العثماني على مصر في الفترة من 1752 إلى 1755 كان اسمه "بلجة جي" أو "بلطجي". ولكن هذا الاسم صار مصطلحاً كريهاً بداية من ثلاثينيات القرن العشرين، إذ صار "البلطجي" مجرماً في نظر المجتمع والقانون، وتراكمت هذه الصورة السلبية والمقيتة حتى وجدت الحكومة المصرية نفسها تسن قانوناً لـ"البلطجة" وتضمه إلى قانون العقوبات، ولكنها لم تعرضه على البرلمان، ورفضت المحكمة الدستورية العليا نصه. ثم عادت الحكومة وضمنت قانوناً لـ"مكافحة الإرهاب" بنوداً تسد الفراغ التشريعي لمكافحة "البلطجة".

وقد صار لـ"البلطجية" دور ملموس في الممارسات السياسية الطبيعية، إذ شاع في السنوات الأخيرة استخدامهم في الانتخابات على نطاق واسع، وإسناد وظائف محددة لهم، من قبيل التضييق على أنصار المنافسين وتخويفهم، ومنعهم من الوصول إلى صناديق الاقتراع، أو إجبار الناس على التصويت لصالح مرشح معين، وحماية بعض المرشحين من منازلهم، وفرض هيبتهم وسطوتهم على أهل الدائرة الانتخابية. وفي ظل هذا الوضع المغلوط صارت "البلطجة" مهنة لبعض المنحرفين والجانحين والمجرمين والخارجين على الأعراف والتقاليد والقوانين، وأصبحت تخضع لظروف السوق وأحوالها، فيزيد الطلب على "البلطجية" أيام الانتخابات العامة، ويقل في غير موسمها.

كما يستعين بعض رجال الأعمال وكبار الملاك بـ"البلطجية" لتخليص حقوق مؤجلة، أو السطو على حقوق الغير. وشاع الأمر إلى درجة أن كثيراً من الناس، حتى من بين البسطاء والمستورين، يلجأون أحياناً إلى الاستعانة بهؤلاء للغرض نفسه، في ظل بطء التقاضي، وغياب سلطة القانون، وعدم الثقة في العدالة، وانشغال جهاز الأمن بحماية كرسي السلطة على حساب الأمن الاجتماعي.

وهذا السلوك المشين ليس حديثاً أو طارئاً، بل له تاريخ في العالم بأسره. فطالما سعت قوى الاستبداد إلي الالتفاف على التطور الديمقراطي من خلال حشد وتكتيل "البلطجية" وحملة الهراوات والسكاكين والغدارات لتفرقة صفوف المشاركين في الحملات الانتخابية، وفض

إضرابات العمال، وقمع احتجاجات منظمات المجتمع المدني والتجمعات الحقوقية. وهنا تطل بقوة "مافيات آل كابوني" في الولايات المتحدة وبلطجية "إس. إس" في ألمانيا النازية و"الفلانج" في إسبانيا، وأصحاب القمصان السود في إيطاليا الفاشية.

و لم تقف "البلطجة" عند هذا الحد المرتبط بالأفراد والجماعات السياسية داخل الدول، بل لقد وصلت إلى النظام الدولي برمته، فأصبح العرب المحدثون يطلقون على أعمال إسرائيل وبعض أعمال الولايات المتحدة الأميركية صفة "بلطجة" حيث الإفراط في استخدام القوة، وارتكاب قدر هائل من العنف، في ظل غياب أي مسوغ قانوني لمثل هذا السلوك، ومع عدم اعتناء من قبل المعتدين أو ممارسي "البلطجة" بوجود مثل هذا المسوغ، والإخلاص فقط لتحقيق المصلحة حتى ولو على رقاب الناس ودمائهم، أو لفرض الهيبة، حتى لو ظهر المعتدي في صورة الدولة الباغية المتغطرسة المتجبرة.

ومثل هذا الوضع جعل "البلطجة" تخرج عن حدود الممارسات العنيفة والغليظة لعصابات أو أفراد، لتصبح ظاهرة عالمية واسعة، تمتد إلى جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ما يحدو بعدد من السياسيين والدبلوماسيين والمفكرين وقادة الدول ليستعملوا كلمة "بلطجة" في وصف كثير من الممارسات القمعية لبعض الدول. وقد التقط الإعلاميون العرب الخيط ففاضوا في وضع عناوين من قبيل "بلطجة أميركية في مياه الأطلسي" و"البلطجة الأميركية تطال أفغانستان" و"دولة البلطجة" و"نواب البلطجة" و"زمن البلطجة" و"فكر البلطجة"... والبقية تأتي.

المقـاوم والمرتـزق

لا توجد أدنى صلة بين المقاوم والمرتزق، فالأول يقاتل من أجل قضية عظيمة، والثاني يشارك في المعارك من أجل منفعة مادية. والمقاوم يثبت على مبادئه ومواقفه طالما وافقت روح الجماعة التي يعمل معها، وتماشت مع القضية التي يؤمن بها، أما المرتزق فيبدل ولاءه حسب مصلحته، التي لا تخرج في أغلب الأحوال عما سيتقاضاه من أجر نظير حمل السلاح. وإذا سعى المقاوم إلى الحصول على مقابل مالي نظير مرابطته أو نضاله أو نزاله تحول إلى مرتزق، كما أن المرتزق بوسعه أن يكون مقاوما إن تخلى عن أجره، وعن الجيش النظامي الذي يقاتل في صفوفه، وانضم إلى أي حركة نضال شعبية، ترفع السلاح في وجه عدو خارجي أو حاكم جائر.

ويختلف المرتزق عن الجندي النظامي الذي يقاتل دفاعا عن وطنه، ويعتبر أن أداء الخدمة العسكرية الإلزامية واجب عليه كمواطن، وجزء أساسي من المصلحة القومية، التي تعود على الأفراد جميعا بالنفع، حين يعيشون في اطمئنان ويمارسون حياتهم اليومية في أمان لأن القوات المسلحة تحمي الحدود، وترعى الحمى، وتقف في وجه أي عدو طامع.

ولهذا فإن مختلف تعريفات المقاوم أو المناضل تتفق على إيجابيته وطهر مسلكه، وتحمل قدرا جليا من تشجيع الناس على أن يحذو حذوه. أما الارتزاق فيحمل صورة سلبية على الدوام، سواء في المعاجم اللغوية أو القواميس العلمية المتخصصة، أو عند مختلف المفكرين والمؤرخين والفلاسفة وخبراء الاستراتيجية الحديثة.

فهاهو المعجم الوجيز مثلا يعرف المرتزقة بشكل عام بأنهم: "أصحاب جرايات ورواتب مقدرة" ويعرف مرتزقة الحروب بأنهم "الذين يحاربون في الجيش على سبيل الارتزاق،

والغالب أن يكونوا من الغرباء". ويعرف ميثاق جنيف المرتزق Mercenary أنه فرد تم تجنيده بنزاع مسلح في دولة غير موطنه الأصلي، هدفه الأساسي هو التربح من اشتراكه في القتال، ولذا فهو يؤجر جهده وخبرته القتالية لمن يدفع له، ومن ثم فهو يفتقد إلى المشروعية التي تمنح للمقاتلين في الحروب العادلة، سواء كانت نظامية أو بواسطة مقاتلي العصابات والمقاومين.

وينتمي المرتزقة عبر التاريخ إلى المهمشين من البشر سواء كانوا فقراء معدمين أو لقطاء أو محاربين نظاميين مسرحين من الخدمة العسكرية. وتسيطر على المرتزقة روح الانتهازية والأنانية المفرطة والتعطش الدائم إلى الدم، وهم يفتقدون إلى معاني الفروسية ويفتقرون إلى الالتزام بما توجبه من سلوك أثناء الحرب، كما أنهم عديمو الضمائر، لا يحفلون كثيرا بالشرف والوطنية، ولا يتحلون بالشجاعة، وولاؤهم لمن يدفع أكثر، وهمهم الأساسي هو إرضاء من يؤجرهم، ولذا فإنهم يميلون بطبعهم إلى الخيانة.

وينصح ابن خلدون الحكام والسلاطين ألا يعتمدوا على المرتزقة في تثبيت أركان سلطانهم، وأن يوفروا الأموال الطائلة التي ينفقونها عليهم، لأنهم مهما أجزلوا العطاء لهم فإنهم ليس بوسعهم أن يضمنوا ولاءهم، وسيظل ملكهم مهددا طالما كان يحتمي في سيوف المرتزقة ورماحهم. وهنا ينتقد ابن خلدون السلطان المستبد الذي ينزلق إلى خصومة مع المحكومين و"يحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم، يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونوا أقرب إليهم من سائرهم وأخص به قربا واصطناعا، وأولى إيثارا وجاها، لما أنهم يستميتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والإيثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية، وما يختص به لنفسه، وتكون خاصة له دون قومه من ألقاب المملكة، لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون، وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان، فيضطغنون عليه، ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة ولا يطمع في برئها من هذا الداء، لأن ما مضى يتأكد في الأعقاب إلى أن يذهب رسمها". ومعنى هذا باختصار شديد أن أي

ملك يعتمد على المرتزقة في حمايته مآله الطبيعي هو الانهيار السريع.

ومن قبل كان الماوردي قد اقترب من هذا الرأي الذي تبناه ابن خلدون، فهاهو يقول: "قد يجمع الملك الجنود ليكونوا له عدة على أعدائه، وجنة عند لقائه، فيكون فيهم هلاكه"، ثم يطالب الحاكم بأن يتفقد ظهور الفجور في عسكره ويقول: "لقد جرب هذا المعنى في غير واحد من عساكر الملوك، فوجد الأمر على ما قال، أعني أن ظهور الفجور كان أمارة لوشك البوار، وقرب الهلاك". ومع أن الماوردي لم يذكر صراحة في ثنايا رأيه كلمة "مرتزقة" فإن قوله يؤول إلى ما يرتبط بها من أفعال وعلاقات.

ويقف المفكر السياسي الايطالي نيقولا ميكافيللي أيضا موقفا سلبيا من المرتزقة مشابها لما سبقه إليه ابن خلدون، ويقدح في دورهم ومسارهم، إذ إنهم في نظره عبء على الجيش وخطر على السلطة، وإن اعتمد حاكم عليهم فإنه سيظل مؤرقا وقلقا على سلطانه، لأن المرتزقة لا يعرفون التوحد خلف فكرة أو قائد، ولا يحفظون العهود والمواثيق، ولا يخشون الله، ولا يرعون الذمم مع غيرهم، وبينهم من يمتد طموحه إلى أبعد من الدور الذي رسم له وجيء به من أجله، وأغلبهم جبناء أمام العدو وإن تظاهروا بالشجاعة أمام من يدفع لهم.

أما وليم أولتمان فيهاجم المرتزقة بشدة لأنهم "يمارسون أعمالا لا تخطر على بال، وأخطر بكثير مما يفعله الجنود النظاميون، ولا ينطبق عليهم ما ينطبق على البشر، لأنهم بلا مشاعر أو ضمائر"، ثم يتساءل: "من أين تأتي الضمائر لبشر مهنتهم القتل مقابل المال".

* * *

ويعود استخدام المرتزقة في الحروب إلى زمن غابر من عمر الإنسانية، وتحديدا إلى سنة 1288 ق. م، حين استخدمهم المصريون بقيادة رمسيس الثاني في معركة قادش ضد الحيثيين. وشجع أداؤهم في هذه المعركة فراعنة مصر إلى التمادي في استجلاب المرتزقة إلى صفوف الجيش المصري من أرجاء شتى، لاسيما بلاد الإغريق وما حولها. وقد أخذ ملوك بلدان أخرى هذا الأمر عن المصريين، من بينهم كورش الأصغر الذي استقدم عشرة آلاف مرتزق من بلاد الإغريق ليساعدوه في إقصاء أخيه الملك أرتحششتا الثاني وذلك عام 401 ق. م، فجاءوا مسرعين إلى بلاد فارس يتقدمهم زينفون تلميذ سقراط، وعيونهم على الذهب الذي سيحصلون عليه لقاء خوضهم هذه الحرب.

وبلغ اعتماد الجيوش النظامية على المرتزقة في الحروب مداه خلال معركة جوجاميلا 331 ق. م التي وقعت بين الفرس بقيادة الملك دارا والرومان بقيادة الإسكندر الأكبر. فكلا الجانبين اعتمد على أعداد هائلة من المرتزقة، سد به الفرس النقص الذي أصاب جيشهم جراء المعارك الطويلة التي خاضها، وزاد به الإسكندر من عدد جنده ليصبح تحت أمرته جيش جرار يكافئ طموحاته التوسعية، ورغبته في بناء إمبراطورية مترامية الأطراف.

وتوسع الرومان في تجنيد العاطلين عن العمل واستقطاب الراغبين في تأجير جهدهم ورغبتهم في القتال حتى أصبحت لديهم جيوشا كاملة من المرتزقة، وظفوها في دحر أعدائهم، وتوسيع أرجاء إمبراطوريتهم. وقد كافأ الرومان المرتزقة على جهدهم هذا بسن قانون يسمح بمنح الجنسية الرومانية لكل غريب يرتدي البزة العسكرية وينخرط في صفوف جيوشهم.

وسلك القرطاجيون الدرب نفسه، فجلبوا مرتزقة من أجناس شتى، ليصبح جيشهم خليطا من الغاليين والليبيين والفنيقيين والأسبان. وقد أدى هذا التنافر إلى خسارة الجيش لمعاركه، وعودة المرتزقة كاسفي البال، لكن الهزيمة لم تترك في نفوسهم أثرا كبيرا، لافتقادهم إلى الروح الوطنية، والغيرة على البلاد، ولذا تبلدوا في مواجهة الأهالي، واستأسدوا عليم فخنقوا الحريات العامة، وتحولوا إلى عالة اقتصادية وعبء نفسي وسياسي على المجتمع.

ولم يخرج البيزنطيون على هذا التقليد، فجعلوا غالبية جيوشهم من المرتزقة، إلى درجة أن الجيش الذي قاده بليزاريوس لقتال الوندال سنة 532 م كان ينتمي إلى أمم عدة. وتصاعد اعتماد البيزنطيون على المرتزقة إلى درجة أن صارت الفيالق الرئيسة في جيش إمبراطورهم جوستينان من البربر، بما في ذلك الفيلقان المسؤولان عن حماية الإمبراطور نفسه.

وحتى بعد أن وضعت الحروب أوزارها وعم السلم أوروبا سنوات طويلة لم يعاني المرتزقة من البطالة، إذ استأجرهم بعض القادة والساسة، وشكلوا منهم جيوشا، استعملوها في السطو والسلب والنهب وبث الرعب في نفوس الرعية. وكان في مقدمة هؤلاء الساسة جيسكار أحد أفراد أسرة البارون، الذي قاد جيشا كبيرا من المرتزقة، قام بقطع الطرق، وفرض الإتاوات وسرقة الأهالي. وقد بلغ هذا الجيش قوة وتمكنا حدت بمؤسسه إلى أن يطالب البابا جريجوري الرابع سنة 1059 بأن ينصبه ملكا على إيطاليا. وبلغ الأمر أوجه

بتكوين وليام الفاتح جيشا كاملا من المرتزقة ينتمون إلى الفرنسيين والإيطاليين والنورمانديين وغيرهم ليغزو به إنجلترا.

وتوحش المرتزقة في أوروبا إلى درجة أن فكر الحكام في عملية حربية كبيرة وواسعة تساعد في التخلص منهم، فكان قرار شن حرب "الفرنجة" التي يطلق عليها الغرب "الحروب الصليبية" والذي صادف غريزة المرتزقة النهمة إلى حصد الغنائم. وتعاونت الكنيسة مع هؤلاء الجند المأجورين على أوسع نطاق، حتى أن الحملة "الصليبية" الثانية وما بعدها اعتمدت أساسا على المرتزقة وبعض الرهبان. فلما أخفقت هذه الحملات الاستعمارية عادت أوروبا إلى سابق عهدها من المعاناة لتزايد سطوة المرتزقة، لاسيما أن بعض الملوك استعملوهم في قهر شعوبهم، وفرض الأمن، وقمع المعارضين للسلطة، والمتذمرين منها.

وقد أنعشت الحروب الطويلة التي نشبت بين المختلفين في المذاهب الدينية حركة المرتزقة بأوروبا، وجعلت من وجودهم أمرا طبيعيا، حتى بات الفرد منهم يحمل لقب "جندي". وتبوأت سويسرا الموقع الذي كان يحوزه الإغريق في تصدير المرتزقة، نظرا لما أظهره المحاربون السويسريون من قدرة قتالية فائقة، بعد إخضاعهم لتدريبات عسكرية مكثفة تحت رعاية مقاتلون محترفون، حتى باتوا يعرفون بـ"مروضي وقاهري الملوك". لكن الارتزاق امتد أيضا إلى كل من هولندا وألمانيا وإنجلترا نفسها، ليصبح المرتزقة علامة مميزة في كل الحروب الأهلية والإقليمية.

وقد جلب لويس الحادي عشر ملك فرنسا أعدادا غفيرة من المرتزقة السويسريين، ووقع مع المقاطعات السويسرية اتفاقية عام 1474 جعلت لفرنسا دون غيرها الحق في استخدام المحاربين في صفوف القوات البرية الفرنسية مقابل رواتب مجزية تدفعها الخزينة الملكية. وظلت هذه الاتفاقية سارية المفعول حتى عهد لويس الثاني عشر 1509، حتى خرقها البابا يوليوس الثاني، وجند ستة آلاف سويسري في "الحلف المقدس" الذي تزعمه لطرد الفرنسيين من إيطاليا. وتمكن المرتزقة من حسم معركة نافورا عام 1513 لصالح رابطة مالين التي كونها البابا ليو العاشر والإمبراطور ماكسيميليان فرديناند ملك أسبانيا ضد الحملة التي قادها ملك فرنسا فرانسوا الأول على إيطاليا. ولعبوا أيضا دور سلبيا في هزيمة الجيش الفرنسي في معركة بيكوك عام 1522 عندما غضب المرتزقة المنضمون إلى صفوفه من قرار قائده لوتريك

بإخلاء مدينة ميلانو تحت ضغط هجمات الإيطاليين، فتمردوا عليه مطالبين بدفع أجورهم أو تسريحهم أو الدخول في المعركة للحصول على الغنائم.

واستعمل نابليون بونابرت المرتزقة في حروبه التوسعية، وشكلوا أكثر من نصف جيشه الذي حاول غزو روسيا عام 1812. وحين قامت الجمهورية الفرنسية الثالثة عام 1848 راحت تزيد من اعتمادها على العناصر الأجنبية ورجال المستعمرات في تشكيل جيشها، الذي بات لهذا يضم جنودا من بلاد المغرب العربي والهند الصينية وفيتنام وأفريقيا جنوب الصحراء، يتلقون رواتب شهرية، ويحصلون على مزايا وعطايا مقابل اشتراكهم في القتال من أجل مجد الإمبراطورية الفرنسية ومصالحها.

وشهد منتصف القرن التاسع عشر توسعا في استعمال المرتزقة على يد الجمهورية الفرنسية الثالثة. وقد شكلت فرنسا فرقة ضخمة من المرتزقة سميت "الفرقة الأجنبية" بلغ عدد جنودها نحو ثلاثين ألفا، استعملتها في اجتياح الجزائر عام 1830، وكان أغلب هؤلاء من المجرمين الباحثين عن مأوى. وواصل الفرنسيون اعتمادهم على المرتزقة فقاتلوا إلى جانب الجنود النظاميين في الحربين العالميتين الأولى والثانية، وفي حرب فيتنام، حيث قاتلت فرقة المرتزقة ببسالة حتى انسحبت القوات الفرنسية من هناك عام 1954، فأعيدت تلك الفرقة إلى الجزائر، وظلت هناك إلى أن أصدر الرئيس شارل ديجول قرارا بحلها وتسريحها عام 1959، فساحت عناصرها في أفريقيا جنوب الصحراء التي كانت تشهد صراعات حادة أيامها، ووجد هؤلاء من بحاجة إلى طاقتهم وخبرتهم القتالية.

وحذت انجلترا حذو فرنسا في هذا الشأن. فرغم أن لندن حظرت استعمال المرتزقة بموجب قانون صدر عام 1870 فإن بعض مواده تركت عن قصد الباب مواربا أمام العودة إلى الاعتماد على الجنود المأجورين، حين استثنت مجموعة دول الكومنولث البريطاني إلا إذا صدر أمر خاص من ملك بريطانيا إلى الحاكم العام في أي من هذه الدول. ومن هنا أتيح للسلطات البريطانية تشكيل فرق من جياع الهند، ووضعت ابتداء من عام 1904 خطة للارتقاء بمستواها القتالي، ثم أرسلتها إلى مختلف ميادين المعارك التي كانت الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس مشتبكة فيها دفاعا عن ملكها المديد. وكانت في طليعة تلك الفرق فرقة من نيبال أطلق عليها اسم "كمكثوا" كانت مدربة تدريبا متقدما أهلها لأن تكون بمثابة "قوات خاصة" تعمل في صفوف الجيش البريطاني. وقد قامت بريطانيا بتأجير بعض

مرتزقتها إلى الدول حديثة العهد بالاستقلال، حتى تؤمن النخب الحاكمة هناك عروشها الجديدة. وكسبت لندن من وراء هذا أموالا وفيرة.

وكانت الفرقة الهندية السادسة في طليعة القوات البريطانية التي احتلت العراق، وحين راحت لندن توطد تواجدها العسكري على أرض الرافدين عقب الحرب العالمية الأولى عمدت إلى تأسيس جيش كامل من المرتزقة عرف باسم "جيش الليفي" كانت أغلب عناصره من الأكراد والتيارية الذين جلبتهم بريطانيا إلى العراق من الخارج. ووظف هذا الجيش في حماية بعض المعسكرات البريطانية، وذلك على غرار ما كان مطبقاِ في الهند آنذاك. وقد اتفق رئيس وزراء العراق نوري السعيد مع الإنجليز سرا على تشكيل حرس من قوات المرتزقة للقواعد الجوية البريطانية تتكفل الحكومة العراقية بنفقاته، فلما غادر الحكم طالب الإنجليز خلفه ناجي شوكت بالاستمرار في تنفيذ الاتفاق، لكن حكومته رحلت دون أن تبت في هذا الطلب.

ووصل الأمر إلى حد استقدام بريطانيا مرتزقة صهاينة إلى أرض العراق ليقفوا في وجه كفاح العراقيين لنيل استقلالهم، وكان هؤلاء ينتمون إلى منظمة أرجون الإرهابية، وساعدهم على دخول أرض الرافدين جلوب باشا القائد الإنجليزي الذي كان رئيسا لأركان الجيش الأردني، وقاده في حرب 1948 ضد العصابات الصهيونية في فلسطين.

ولما ظهرت الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عظمى على المسرح الدولي سارت على الدرب نفسه، فاعتمدت على مرتزقة في حرب فيتنام، من بينهم طيارين تابعون لشركة "إير أمريكا" كلفوا بتنفيذ هجمات استفزازية ضد مواقع في فيتنام الشمالية، ثم تم استعمال مرتزقة من الآسيويين لضرب أهداف هناك بدءا من 30 يوليو عام 1964، بغية استدراج الفيتناميين الشماليين إلى حرب واسعة النطاق، وهو ما تحقق بالفعل. وقد ظل المرتزقة يقاتلون إلى جانب القوات الأمريكية حتى انتهت المعارك بهزيمتها النكراء عام 1975.

لكن واشنطن عادت إلى استعمال المرتزقة في صراعها ضد الاتحاد السوفيتي المنهار إبان الحرب الباردة، وكانت أنجولا ساحة لهذه العملية. فالأمريكيون استعانوا بروبرتو هولدن زعيم الجبهة الوطنية لتحرير أنجولا، والذي كان صهر الرئيس زائير (الكونغو الديمقراطية حاليا) موبوتو سيسيكو، فقام عن طريق مكتب له بلندن بتأجير مرتزقة كثيرين. ودخل النظام العنصري الحاكم آنذاك في جنوب أفريقيا على الخط وأرسل مرتزقة أفارقة وأوربيين إلى

رجلهم في أنجولا وهو زعيم الاتحاد الوطني لاستقلال أنجولا جوناس سافيمبي. وكانت هذه العناصر جميعا بحاجة إلى قيادة فجاء دور عسكريون أمريكيون متقاعدون باحثون عن المال أو متعطشون للقتال، وانضم إليهم مرتزقة بيض من جنوب أفريقيا وأوروبا. وكان الجيش الأمريكي وقتها ينشر إعلانات لجلب متطوعين ينضمون على صفوف المرتزقة برواتب مغرية، وقد تم تجميع من تقدموا بقاعدة سان دييجو وحملتهم الطائرات إلى أنجولا.

ولم يعد تجنيد المرتزقة قاصرا على الدول أو القادة العسكريين الرسميين، بل بدأ الأمر يسند إلى شركات خاصة منذ منتصف سبعينيات القرن المنصرم. ففي عام 1975 أسس ضابط بريطاني مطرود من الخدمة العسكرية يدعى جون بانكس شركة لتصدير المرتزقة تحت لافتة "المنظمة الدولية لخدمات الأمن" لكن الظروف لم تسمح باستمرار هذه الشركة على قيد الحياة، لكنها سمحت باستمرار شركة مماثلة تم تأسيسها في الوقت ذاته على يد المرتزق العالمي بوب دينار تحت اسم "شركة ما وراء البحار للأمن والحماية". وسار كثيرون على الدرب الذي سلكه دينار حتى وصل عدد هذه الشركات في العالم أجمع حاليا مائة شركة، منتشرة في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، منها خمسة وثلاثون شركة في الولايات المتحدة بمفردها، على رأسها شركة "بلاك ووتر" التي تمكنت من تجنيد ما بين خمسة عشر وعشرين ألف مرتزق للقتال إلى جانب القوات الأمريكية في العراق.

وقد أسس إريك برينس، الذي ينتمي إلى التيار المسيحي اليميني المتطرف في الولايات المتحدة، هذه الشركة، التي ولدت فكرتها في رأسه بين عامي 1995 و1996 حين كان يتدرب في أحد معسكرات البحرية الأمريكية، بينما كانت القوات المسلحة الأمريكية تفتح الباب على مصراعيه أمام القطاع الخاص للمساهمة في أعمال مساندة للجيش.

لكن شركة بلاك ووتر التي تعني "المياه السوداء" نسبة إلى المستنقعات المظلمة التي أنشئت في قلبها، لم تطفو على السطح سوى عام 2002 تحت اسم "شركة بلاك ووتر للاستشارات الأمنية" مستفيدة من الأجواء التي أعقبت حدث الحادي عشر من سبتمبر، وإلى درجة حدت بأحد مسؤوليها المتنفذين أن يقول: "لقد ساعد ابن لادن على تحويل شركتنا إلى الهيئة التي هي عليها حاليا".

وتفتخر بعض قيادات بلاك ووتر بعضويتهم في أخوية "فرسان مطالة العسكرية، وهم مرتزقة مسيحيين متطرفين كونوا جماعتهم في القرن الحادي عشر الميلادي إبان الحروب

الصليبية، للدفاع عن الأراضي التي استولى عليها الفرنجة آنذاك من العرب والمسلمين.

وراحت بلاك ووتر تستقطب المرتزقة من كل حدب وصوب، وفي صدارتهم مجموعة من رجال الكوماندوز السابقين في الجيش التشيلي، ثم أخذ نشاطها دفعة قوية بحصولها عام 2003 على عقد لحماية بول بريمر الحاكم الأمريكي للعراق آنذاك، أتاح لها أن تدفع ستمائة دولار يوميا لأي جندي يتعاقد معها، بينما كانت تحصل هي من مموليها على نحو ألف وخمسمائة دولار عن كل جندي. و لم تكتف هذه الشركة بحماية المسؤولين الأمريكيين في العراق، بل شاركت في بعض المعارك، وأهمها معركة الفلوجة التي وقعت في نوفمبر من عام 2004 وارتكبت مجازر بشعة ضد المدنيين الأبرياء، حيث استخدم المرتزقة أسلحة وذخائر محرمة دوليا.

وقد تزامل المرتزقة مع العسكريين الأمريكيين النظاميين في العمل على متن السفن الحربية الأمريكية في الخليج العربي أثناء حرب احتلال العراق. وكان هؤلاء ينتمون إلى أربع شركات عسكرية خاصة لديها خبرة في تشغيل بعض أنظمة التسليح الأكثر تعقيداً في العالم. وساهمت هذه الشركات في تشغيل وصيانة الطائرات بدون طيار من طرازي "بريداتور" و"جلوبال هوك"، علاوة على القاذفات من طراز "بى– 2"، التي بوسعها الاختفاء عن شاشات الرادار. ويحل المرتزقة محل الجنود الأمريكيين المقاتلين في كل شيء من الدعم اللوجستي إلى التدريب الميداني والاستشارة العسكرية في الداخل والخارج.

أما أول من أسس شركة مرتزقة أجنبية في العراق فهو الفرنسي فيليب لافون، الذي أدى خدمته العسكرية جنديا بالبحرية الفرنسية، ثم عمل مرتزقا في كوت دي فوار وزائير وجزر القمر وكوسوفا. وأقدم لافون على هذه الخطوة استجابة لطلبات كثيرة وملحة لتوفير مرتزقة للخدمة على أرض الرافدين. وقد استأجر بناية فخمة في بغداد واتخذها مقرا لشركته، ثم راح يجلب مقاتلين مأجورين من هنا وهناك.

ويصل عدد شركات المرتزقة في الولايات المتحدة وحدها 35 شركة من بينها شركة "إم بي آر آي" التي تتباهى بأن عدد الجنرالات فيها أكبر من عددهم في وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاجون) ذاتها. ورغم هذا العدد الكبير فإن الشركات البريطانية هي التي قامت بتوريد المجموعات الأكبر من المرتزقة إلى العراق، لتحقق مكاسب طائلة خلال السنة الأولى لاحتلال العراق 2003 تعدت حاجز الخمسة مليارات دولار، إذ بلغت قيمة التعاقد السنوي مع

المرتزق المحترف في العراق ما بين 80 إلى 120 ألف جنيه إسترليني. وتأتي شركات المرتزقة بجنوب أفريقيا في المرتبة الثالثة من حيث تصدير المقاتلين المأجورين إلي العراق، وجلهم يعملون إما سائقين، أو حراساً شخصيين، وفي حماية طرق الإمداد، وحماية الموارد الثمينة، وغيرها من الشركات العالمية.

ووصل الأمر إلى حد تكليف الحكومة الأمريكية لشركة بلاك ووتر بأن تلعب دور "حارس بحر قزوين" للدفاع عن المصالح النفطية للولايات المتحدة هناك. ولهذا ساهمت الشركة في تدريب قوات البحرية الأمريكية في تلك المنطقة، وإنشاء قاعدة عسكرية ملاصقة لحدود إيران الشمالية مع أذربيجان.

وقد لفت التنامي السريع لدور بلاك ووتر وأخواتها نظر الأمم المتحدة فشكلت لجنة مكونة من خبراء حقوق إنسان مستقلين، فزارت خمس دول هي هندوراس وبيرو وتشيلي والإكوادور وجزر فيجي للوقوف على عمليات تجنيد وتدريب المرتزقة. وقد أعد هؤلاء تقريرا شاملا هو خلاصة عامين كاملين من العمل والتحري ذكروا فيه أن الشركات الأمنية الخاصة تمكنت من تجنيد عناصر من أسبانيا والبرتغال ودول أوروبية وروسيا وجنوب أفريقيا، وأنها توفر تدريبات عسكرية لمجنديها في كل من الولايات المتحدة والعراق والأردن، للقيام بمهام توكل عادة إلى الجيوش. ولهذا حذر التقرير من أن خصخصة الجيوش من قبل بعض الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أدى إلى تنام مطرد في ظاهرة المرتزقة الذين يعملون تحت لافتات الشركات الأمنية الخاصة، ملتحفين بغطاء لفظي خادع يصفهم بأنهم مقاولون Contractors بدلا من اسمهم الحقيقي وهو مرتزقة.

ويتم كل هذا رغم أن بريطانيا قد سنت قانونا يحرم العمل الارتزاقي، وفعلت فرنسا الشيء نفسه، حيث أقرت الجمعية الوطنية الفرنسية في 3 أبريل 2003 قانونا يعاقب المرتزق بالسجن خمسة أعوام وغرامة 75 ألف يورو، وتضاعف العقوبة تجاه القائمين على تجنيد المرتزقة بالسجن سبعة أعوام وغرامة مائة ألف يورو. أما بالنسبة للولايات المتحدة فإن المادة العقابية 959 من الباب 18 من القانون الأمريكي تنص على أن "أي شخص على التراب الأمريكي إذا انخرط أو التزم بتأجير نفسه أو استدعى شخصا آخر أو حرض غيره على الانخراط أو الالتزام بخدمة جيش أمير أو دولة أو محمية أو منطقة أو شعب أجنبي كجندي أو قناص أو بحار على متن باخرة أو زورق حربي أو كان في طريقه إلى الحرب يعاقب بألف

دولار غرامة مالية كحد أقصى، أو بالحبس لمدة ثلاث سنوات، أو بالعقوبتين معا".

وطالما أن الحروب الاستعمارية التوسعية الجديدة قائمة، والحروب الأهلية والإقليمية محتمل نشوبها في أي مكان وأي زمان فإن دور المرتزقة سيظل مستمرا.

البيئة والعلاقات الدولية...
من الأنسنة إلى التنمية

ما يطرأ على "البيئة" من كوارث طبيعية بحتة، أو بفعل تدخل البشر، فرض نفسه على العلاقات الدولية، في شقيها الذي يدور حول "الصراع" و"التعاون" وكذلك "التباعد" و"التكامل"، حتى بات مبحثا أصيلا منها، تتجاذبه عقول الباحثين في مشارق الأرض ومغاربها، وتنعقد حوله المؤتمرات والندوات، وترسم حوله "استراتيجيات" دولية، تتناوله إما منفردا، أو في سياق حوار دولي أوسع حول علاقة الشمال بالجنوب، و"فائض القيمة التاريخي"، و"حدود القوة" في النظام الدولي، وكل ما يمت بصلة إلى "العولمة" بمختلف تجلياتها، وأشكال تواجدها، وحالات التفاعل معها، قدحا ومدحا، وحدود تأثيرها في الزمان والمكان، وكذلك مسألة "الإرث الإنساني المشترك" أو "الممتلكات العالمية المشاعة"، وهي الموارد التي يتاح استخدامها للمجتمع الدولي، والتي لا تخضع للسلطة القانونية لأي دولة، كالمحيطات والجو وقيعان البحار العميقة.

وبداية فإن العلاقات الدولية ظفرت بتعريفات عدة، ومدارس متنوعة تناولتها، جزئيا وكليا، تلاقت في أشياء، وتباعدت إلى حد التناقض في أخرى، وحتى لو كان بعضها قد انطوى على متشابهات من أسرة واحدة، فإن هذا لم يقض على الطابع المميز لكل منها. وجاءت البيئة "مفهوما" و"واقعا" لتحفر لنفسها مكانا، وسط هذا السيل العرم من التعريفات والمقاربات النظرية للعلاقات الدولية، عبر دخولها على بعض المفاصل الأساسية لمختلف التعريفات والمفاهيم.

فالعلاقات الدولية في أبسط تعريفاتها هي "العلميات التي تجري عبر الحدود، شاملة ما هو سياسي واقتصادي واجتماعي وعسكري وتقني". وهذه ألوان أو أنواع للكوارث البيئية المصطنعة والطبيعية نصيب في كل منها، لأنها في خاتمة المطاف، قضية سياسية، إن أدت إلى توتر أو تفاهم بين دولتين، أو عدة دول، وقد يتطور النزاع حولها إلى صدام مسلح، يفتح قضية البيئة على الجوانب العسكرية. كما أن للبيئة "ثمن" اقتصادي، لارتباطها المباشر بقضايا التصنيع والصيد والزراعة واستصلاح الأراضي، والتنمية المستدامة، أو المستمرة.

ومثل هذا الوضع أنتج ثلاث مسائل رئيسة:

أ – ما فرضته البيئة من تحديات مهمة لنظرية العلاقات الدولية، في وقت احتلت فيه قضايا البيئة موقعا متقدما على جدول الأعمال الدولي لجيل كامل من الزعماء السياسيين، والمسؤولين وصناع القرار، ورجال الصناعة ومهندسيها، والعلماء بمختلف تخصصاتهم، والمواطنين الغيورين على صحة الإنسان، وثراء الطبيعة.

ب – ما جرى من توزع الجدل العلمي حول البيئة على مختلف نظريات العلاقات الدولية. فالعلماء الذين عكفوا على دراسة هذا الأمر كانوا مختلفي المشارب والاتجاهات، واستغل كل منهم تعقد هذا الموضوع وتشعبه، ليجذب القضية إلى المساحة النظرية التي يقف عليها، مستخدما العديد من الأدلة التي تدعم وجهة نظره، سواء كان من أصحاب النظرية "الواقعية" أم "الواقعية الجديدة"، أم "التعددية" أم "المؤسساتية الليبرالية" أم "البنيوية" أم "الماركسية الجديدة"، أم ممن يطالبون بالمساواة بين الجنسين.

ج – وجود همزات وصل بين البشري والطبيعي في الكوارث، بل إن العلاقة بين الاثنين تصل إلى حد السببية في بعض الظواهر. فبعض العلماء يرى مثلا أن إعصار كارتينا الذي ضرب الولايات المتحدة الأمريكية نجم عن ارتفاع درجة حرارة الكرة الأرضية، من جهة، وعن عدم مطابقة تخطيط مدينة نيو أورلينز، التي اجتاحها الإعصار، لشروط حماية البيئة، من زاوية تجفيف معظم الأرض الرطبة التي تحيط بالمدينة، والتي كان من شأنها أن تمتص جزءا كبيرا من مياه الفيضان.

وهذه حالة من حالات الاستخدام البشري الجائر للطبيعة، والذي يخل بالتوازن البيئي والأيكولوجي، والذي دفع مؤتمر للأمم المتحدة عقد بجنيف عام 2004 إلى أن يربط بين

تغير مناخ الكرة الأرضية والتحول الحضري السريع في دول كثيرة وبين الكوارث الطبيعية، ويبرهن على ذلك بلغة الأرقام. فحتى عام 1990 شهد العالم 261 كارثة طبيعية، نكب بها نحو 90 مليون شخص. وفي 13 عاما فقط، تراوحت بين 1990 و2003، وقعت 76 كارثة أضرت 164 مليون شخص.

وبصفة عامة فحاصل ضرب قضايا البيئة في نظريات العلاقات الدولية ينتج عدة مسائل مهمة، يمكن ذكرها على النحو التالي:

1 - **أنسنة العلاقات الدولية:** وهذه مسألة تبدو "طوباوية" في ظل علاقات دولية تجنح إلى التنافس والصراع أكثر مما تميل إلى التعاون والتكامل، لكن لا يجب أبدا التخلي عن هذه الرؤية المثالية والكفاح من أجل تحقيقها، أو على الأقل الحد من غلواء الصراع، ودفع العالم إلى شريعة الغاب. وتجد هذه الرؤية ظلها في "القانون الدولي الإنساني"، الذي لم يكتف بتنظيم علاقات الدول وقت السلم، بل امتد إلى ساحات الحرب، لحماية المتضررين من النزاعات المسلحة. وجسد قانونا "جنيف" و"لاهاي" هذا الأمر، فالأول يتعلق بحماية فئات معينة من الأشخاص والأموال الثابتة والمنقولة، في حين ينظم الثاني استخدام وسائل القتال وطرقه وسلوك المتحاربين. وكل ما سبق يمثل "قانون الحرب" وهو الحد الذي لم يقف عنده فقهاء القانون الدولي، بل طرحوا مفهوما أكثر تقدما وهو "القانون المضاد للحرب"، أو منع "حق الحرب"، باعتبار أن حظر الحرب يجب أن يكون هو الأصل.

وتسير قضايا البيئة على المنوال ذاته، إذ إن الجهود التي بذلت من أجل بيئة نظيفة وطبيعية، دارت في الأساس حول علاقات دولية "إنسانية"، يتكاتف فيها البشر من أجل مصالحهم المشتركة، ويتعاملون في الوقت ذاته برفق ورحمة مع الكائنات الأخرى التي تعيش معهم، من حيوان ونبات.

ويدل استعراض الاتفاقيات البيئية الرئيسة متعدد الأطراف Key multi–lateral environmental agreements على هذا الأمر بجلاء، فالاتفاقية الدولية لتنظيم صيد الحيتان (1946) تمكنت بعد إقرارها بتسعة وثلاثين عاما من تعليق صيد هذا الحيوان النادر لأغراض التجارة، وإقامة محميات طبيعية له. ومعاهدة انتاركتيكا (1959) وما لحقها من اتفاقية وقعت عام 1980 وبرتوكول مدريد (1991) عملت على حفظ الموارد الحية. وهناك

اتفاقية ماربول (1973)، التي تضع قواعد تفريغ النفط وغيره من المواد الضارة من السفن، بما يحمي البحار من التلوث. وفي العام نفسه وقعت اتفاقية لمنع الإتجار الدولي في الحيوانات المهددة بالانقراض. وبعدها بست سنوات وقعت اتفاقية للحد من التلوث الجوي. وفي عام 1985 وقعت اتفاقية فيينا لحماية طبقة الأوزون، ثم بروتوكول مونتريال (1987) المتعلق بالمواد المستنفدة من الأوزون. وبعد ذلك بخمس سنوات جاءت اتفاقية الأمم المتحدة حول "تغيير المناخ"، تبعها بعد خمس سنوات أيضا بروتوكول كيوتو حول المسألة نفسها. وقد أقرت هذه الاتفاقية بالمسؤولية التي تقع على عاتق البلدان المتقدمة غن التغير المناخي الذي ينجم عن أفعال البشر، وفي عام 1992 وقعت اتفاقية الأمم المتحدة المعنية بالتنوع الإحيائي، وبروتوكول قرطاجة بشأن السلامة في التقنية الإحيائية.

ورغم أن هذه الاتفاقيات لم تلق تطبيقا كاملا، وتشهد انتهاكا لبنودها، خاصة من الدول الكبرى، فإن النضال مستمر في سبيل تنفيذ كل ما حوته، في سبيل نفع البشرية جمعاء، وتعزيز الجانب الإنساني في علاقات الدول، ودفع الدول الكبرى إلى أن تلتفت إلى توجيه جزء من ميزانياتها الضخمة إلى البيئة، ودرء الكوارث، وإدارة الأزمات التي ينتجها "غضب الطبيعة"، ومساعدة البشر على التغلب على الأخطار التي تحدق بهم، ومنها الأمراض الخطرة، بدءا من "سارس" (الالتهاب الرئوي الحاد اللانمطي) في آسيا إلى "جنوب البقر" في أوروبا، إلى "الإيدز" و"السرطان" في كل أنحاء العالم.

2 – **تسييس الطبيعة:** ما من شك في أن حياتنا صارت مسيسة بشكل أو بآخر، فقد أصبحت السياسة متداخلة مع الكثير من سلوكنا، وعاداتنا اليومية، وامتد ذراعها، فطوق كل ما كنا نعتقد في الماضي أنه بعيد عنها كل البعد. وعملية تسييس الظواهر الاجتماعية كانت هي الآلية التي ميزت علم السياسة في القرن العشرين عن القرون التي خلت، فقديما كان هناك فرق واضح بين السياسي والأخلاقي. فالإجهاض، مثلا، كان في القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية، وكان وضع الأسرة ومسائل الصحة والتربية بعيدا عن اهتمامات السياسة، باسم احترام الحياة الخاصة. أما في القرن العشرين، فتم توسيع ميدان السياسة، ليشمل كل المسائل السابق ذكرها، وامتدت شبكة التفسير السياسي إلى كافة النشاطات الإنسانية، بل وصلت إلى الظواهر الطبيعية. فعدم هطول المطر، أو وقوع الزلازل، يبدو لأول وهلة أمرا بعيدا عن السياسة، لكن إعادة النظر في هذه المسألة سيقود إلى نتيجة مفادها، أن السياسة تقع

في قلب هذه الظاهرة الطبيعية. فبعض الناس يعتقدون أن هذه الكوارث نجمت عن غضب الله سبحانه وتعالى على الحكام، لظلمهم وفسادهم، وفي كل الأحوال فإنهم سيلجؤون للسلطة لتنقذهم مما حل بهم من خسائر، وعليها أن تستجيب، في هذه الأوقات الحرجة، حفاظا على الشرعية وضمانا للاستقرار السياسي.

في ظل هذا الفضاء العام لتسييس الظواهر تأتي قضايا البيئة لتلقي بنفسها في غمار العملية السياسية، في بعديها المحلي والدولي. فهذه القضايا برزت في نهاية القرن العشرين إلى واجهة الاهتمامات السياسية العالمية، فهي حتى في جانبها التقني تستدعي استجابات سياسية. وجاء رد الفعل السياسي على ما فرضته البيئة من قضايا في شكل استحداث أنظمة ومؤسسات للتحكم في البيئة، وإبرام اتفاقيات عالمية بشأنها، وقيام أنماط عدة من التفاعلات الدولية حولها.

3 – **إنتاج فاعلين دوليين جدد**: فنظرية العلاقات الدولية التقليدية كانت تنظر إلى الدولة على أنها الفاعل الرئيسي في النظام الدولي. لكن التاريخ الحديث والمعاصر شهد ميلاد "فاعلين دوليين" آخرين. وكانت لقضية البيئة نصيب في هذا المضمار. فخلال عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، ولدت ونمت حركات "الخضر" والعديد من المنظمات البيئية والصناعية غير الحكومية، وراحت تمارس دورا عالميا في سبيل الحفاظ على البيئة، جنبا إلى جنب مع الدول.

وقد تمكنت هذه المنظمات من إيجاد حالة من المعارضة ضد صيد الحيتان، وامتد نشاطها إلى مقاومة التلوث الإشعاعي والنفطي، وإلى قضايا "المشاعات العالمية"، وأصبح بعضها، مثل "الصندوق العالمي للحياة البرية" و"المعهد الدولي للبيئة والتنمية"، يقدم النصح للحكومات، بشكل دوري، وتمكن بعضها من الحصول على صفة مراقب في مؤتمرات الأمم المتحدة حول البيئة، بل إن بعضها يحضر ضمن الوفود الوطنية الممثلة في هذه المؤتمرات. وهذا الحضور الفعال جعل هذه المنظمات تتحدث، شأنها في ذلك شأن منظمات نظيرة تهتم بقضايا أخرى، عن "المجتمع المدني العالمي".

4 – **إذكاء جدل "السيادة" و"العولمة"**: فما فرضته العولمة قسرا أو بالتراضي، نال كثيرا من المفهوم التقليدي لسيادة الدول، إذ لم يعد بمقدور الأخيرة أن تدعي أن لها حدودا بوسعها أن تمنع تدفق السلع والمعلومات، وأن بإمكانها رفض مطالب مؤسسات "المجتمع المدني

العالمي"، خاصة تلك المهتمة بحقوق الإنسان والتبشير بالقيم الديمقراطية. و لم يعد بمقدر أي حكومة أن تعزل البلد التي تقودها عن العالم، أو تجرم أي مواطن يتصل بالهيئات الدولية المختصة، أو حتى وسائل الإعلام الخارجية، ليشكو إليها ظلما وقع عليه، أو يناشدها أن تساعده في دفع ضرر طاله، و لم تمكنه الظروف القائمة والإجراءات المتبعة في بلاده من أن يدفعه، أو يرفعه عن كاهله. ويزداد هذا التصور رسوخا حال تأسسه على الأفكار التي ساقها ميرفن فروست، عالم العلاقات الدولية، من أن هناك فرقا بين "الحقوق المدنية" و"حقوق المواطنة"، معتبرا أن "الفرد يكون مواطنا في المجتمع الوطني المتمتع بالسيادة، وهو في الوقت نفسه مدني في المجتمع العالمي.. ومن هنا يكون له نوعان من الحقوق، الأول بوصفه مواطنا محليا، والثاني لكونه فردا عالميا، فإذا أضرت حكومته الوطنية بحقوقه العالمية بات من حق المجتمع الدولي أن يتدخل لحمايته"، خاصة أن سيادة أي الدولة، حسب ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو هي مجموع سيادة الأفراد الذين يكونون هذه الدولة، وليست سيادة السلطة فقط، حسبما تذهب أنظمة كثيرة في العالم الثالث، تجور على حقوق مواطنيها بدعوى التمسك بالسيادة الوطنية.

وجاءت قضايا الكوارث البيئية لتضيف زخما جديدا إلى الجدل الدائر حول حدود سيادة الدولة في ظل تجبر العولمة. فالمشكلات البيئية التي تتخطى الحدود تفرض تحديات الأفكار السائدة حول سيادة الدولة، لاسيما أن هذه المشكلات نادرا من تنتجها سياسات وطنية متعمدة، بل هي في الأساس تنجم عن تأثيرات جانبية غير مقصودة لعمليات اقتصادية – اجتماعية أوسع نطاقا.

ومع ذلك فإن البيئة أخف وطأة على سيادة الدولة من قضايا "حقوق الإنسان و"المواطنة"، فالاستجابات حيال ما علي البشرية فعله من أجل بيئة نظيفة وطبيعية أدت في بعض الأحيان إلى توسيع نطاق سلطة الدولة، وتعزيز مشاركتها المجتمع الدولي برمته هذه الهموم. وهنا تعلب الدولة دوما دور الطرف القانوني في أي معاهدات دولية حول البيئة، منطلقة في كثير من الأحيان من تصورها لما يقع في نطاق سيادتها، وما يجب عليها تقديمه من تنازلات لمقتضيات العولمة.

5 – رسم حدود القوة: فالكوارث الطبيعية، خاصة الضخمة، باتت محكا مهما لاختبار حدود القوة، إذ إنها تكون في كثير من الأحيان فادحة إلى درجة لا تستطيع أي دولة بمفردها

أن تواجهها، مهما كانت قدراتها، ومهما علت مكانتها. بل إن جميع دول العالم، غنية أو فقيرة، سواسية أمام هذه الكوارث.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، ظهرت الولايات المتحدة هشة إلى حد كبير في مواجهة إعصاري "كاترينا" و"ريتا"، وأثارت شفقة حلفائها وأعدائها على حد سواء، الأمر الذي عكسته بجلاء عروض التبرعات. فقد وصل الأمر إلى عرض أفغانستان تقديم مائة ألف دولار لمساعدة ضحايا الإعصار، وتصاعدت حملة التبرعات من 5 ملايين دولار للبحرين إلى 100 مليون لقطر و500 مليون للكويت، مرورا بمليون دولار لنيجيريا وخمسة ملايين للهند، وانتهت الرحلة إلى ألد أعداء الولايات المتحدة، كوبا وإيران، فالأولى عرضت إرسال ألف طبيب و26 طنا من الأدوية، والثانية أبدت استعدادها إرسال مساعدات إنسانية لضحايا الإعصار.

وهنا تعزز قضية الكوارث الطبيعية، الأطروحات التي قدمها العديد من علماء العلاقات الدولية، حين بلغ الغرور منتهاه بالولايات المتحدة الأمريكية، عقب سقوط الاتحاد السوفيتي، فتصرفت في سياساتها الخارجية على اعتبار أن بوسعها أن تفعل أي شيء منفردة، من أجل تحقيق مصالحها، بما في ذلك خوض الحرب، وإسقاط الأنظمة الحاكمة التي لا تروق لها.

فوقتها خرج باحثون ومفكرون كثيرون، بمن فيهم أمريكيون، وحذروا من عواقب هذا "الغرور" وطرحوا رؤى مغايرة، مفادها أن للقوة حدودا، وأن أي دولة مهما علت فهي في حاجة إلى مساعدة الآخرين، بدءا من النصيحة وحتى التعاون في صورته المادية الظاهرة والموسعة. وفي الوقت الراهن، يعيد أنصار البيئة إنتاج هذه الرؤية، مؤكدين أن العالم بحاجة إلى التكاتف من أجل التغلب على المشكلات التي تنجم عن الكوارث الطبيعية.

وهنا يقول بول سينو الرئيس التنفيذي لهيئة الاستراتيجية الدولية لتقليل الكوارث "كل الدول، متقدمة أو نامية، تواجه خطر المزيد من الكوارث".

6 – **اعتماد المعرفة ركيزة للقوة:** فطالما تحدث المثقفون والفلاسفة عن أن المعرفة سلطة، وقدمت مدرسة "الواقعية التقليدية" في العلاقات الدولية تصورا موسعا حول ركائز قوة الدولة، لكنها لم تعط "المعرفة" ما تستحقه من اهتمام. وجاءت قضايا البيئة لتقدم برهانا عمليا على ما للمعرفة من سلطان، بل وتضفي عليه بعدا دوليا، من خلال ما تسمى "الجماعات

المعرفية"، وهي مجموعة الخبراء التي تتخطى اهتماماتهم وأنشطتهم حدود القوميات، وتنحاز إلى المعرفة وتعلي من دورها، دون نظر إلى دولة أو مجتمع بعينه، ويجمع بين أفرادها فهم مشترك لقضية أو مشكلة، أو استجابات سياسية مفضلة. ويزيد من سلطان هذه المجموعة أن بعض جوانب قضايا البيئة ذات طابع تقني وعلمي معقد، من جهة، وأن الكوارث الطبيعية أصبحت مشكلة عالمية، ولا تقتصر على بلد أو إقليم معين، من جهة ثانية.

7 – **الاهتمام بالتنمية المستدامة:** فهذا المفهوم، الذي تستعمله الأدبيات الاقتصادية بإفراط، ولد من خلال المناقشات التي دارت حول البيئة والاقتصاد، وظهر تحديدا في التقرير الصادر عام 1987 عن "اللجنة العالمية للبيئة والتنمية" التابعة للأمم المتحدة، والمعروفة بـ"لجنة بورنتلاند"، ورمى إلى أن تضع الخطط الاقتصادية في حسبانها عدم الجور على البيئة من جهة، وعلى احتياجات الأجيال القادمة، من جهة ثانية، وإيجاد حالة من التوازن بين التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية وحماية البيئة. فالإفراط في استخدام الموارد الطبيعية من أجل تلبية الاحتياجات الآنية، يكون على حساب المطالب الآتية، خاصة إن صوحب استعمال الموارد، بتلويث للبيئة وتدمير لبعض الثروات الطبيعية، وفتح الطريق أمام حدوث كوارث طبيعية، أو زيادة حجم الأضرار التي تنجم عن أي إعصار أو فيضان أو زلزال أو بركان.

ورغم أن هذا المفهوم لا يزال موضع خلاف لحظة تطبيقه فإن الاهتمام به لا يزال يشكل علامة من علامات المجتمع الدولي المعاصر، خاصة بعد تشكيل "لجنة التنمية المستدامة"، التي تعمل مع "مرفق البيئة العالمية" تحت مظلة برنامج الأمم المتحدة للبيئة وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي. وتتألف هذه اللجنة من ممثلين عن 53 دولة، يتم انتخابهم لولاية تمتد إلى ثلاث سنوات، بطريقة تضمن تمثيلا جغرافيا متوازنا وعادلا، وتعكس في خاتمة المطاف اهتماما عالميا متزايد بحقوق الأجيال اللاحقة في بيئة نظيفة وموارد طبيعية متوفرة بقدر معقول، وقدرة فائقة على درء الكوارث، أو إدارة فعالة للأزمات التي تنشأ إثر الكوارث الطبيعية، والتي تشل في بعض الأحيان الأجهزة العصبية لأي دولة فتقف حائرة مترددة، أو تتأخر في عمليات الإنقاذ.

معركة الإسلام وأصول الحكم...
قديم متجدد

مرت نحو خمسة وثمانين عاما على صدور أكثر الكتب ذيوعا في تاريخ العرب المحدثين والمعاصرين على حد سواء. وهو كتاب صغير الحجم، مركز الفكرة، مفعم بالشجاعة، ومثير للجدل، فتح الباب لكتب أخرى نبتت على ضفافه، إما ردا عليه قدحا، أو مساندته مدحا، وإما معالجة فكرته الجوهرية، ومقصده الذي لم يخطئه صاحبه. إنه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق، الذي لا يدانيه شهرة في العقود الأخيرة سوى كتابي "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، و"تحرير المرأة" لقاسم أمين.

والفكرة الأساسية للكتاب تقول إن الخلافة ليست أصلا من أصول الإسلام، وإنما هي مسألة دنيوية وسياسية أكثر منها دينية، وأن القرآن الكريم والحديث النبوي لم يوردا ما يبين، من قريب أو بعيد، كيفية تنصيب الخليفة أو تعيينه، وذلك لأن هذا التنظيم "اختراع بشري" أو "اجتهاد" من قبل صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، لجأوا إليه ليحافظوا على تماسك الجماعة المسلمة بعد وفاة النبي. ثم اعتبر عبد الرازق الخلافة "نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر فاسد" وراح يسرد من معطيات التاريخ ما يبرهن على هذا الرأي الصادم في وقتها.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة كتب فرعية، الأول عن "الخلافة والإسلام" والثاني بعنوان "الحكومة والإسلام" أما الثالث فيدور حول "الخلافة والحكومة في التاريخ".

وبعد تعريفه الخلافة من الناحية اللغوية والتاريخية، ثم تناول كيفية تحولها إلى "ملك" على

يد الأمويين، يؤكد عبد الرازق أن القرآن الكريم قد خلا من أي إشارة إلى الخلافة، ويقول: "لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء، الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وأنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا. ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى"[1].

ويذهب عبد الرازق إلى أن السنة أيضا تخلو من حديث مباشر وواضح وقطعي عن الخلافة، فيقول: "ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة، و لم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا، قد تركتها و لم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على الإجماع، ولما قال صاحب المواقف إن هذا الإجماع مما لم ينقل له سند"[2].

ويؤكد عبد الرازق أن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلى اختيار أهل الحل والعقد، والبيعة الاختيارية، أما الملك فمن الطبيعي أن يقوم في كل أمة على الغلب والقهر. وقد هبطت الخلافة في تاريخ المسلمين إلى ملك لأنها "لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة". وهذا يخالف جوهر الإسلام، الذي يؤمن بالمساواة بين سائر البشر، ويمنع عبوديتهم لغير الله، و"من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأيا، ويسلكون مذاهبها عملا، ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين، ويناجون ربهم بذلك الاعتقاد في كل يوم سبع عشرة مرة على الأقل، في خمسة أوقاتهم للصلاة. من الطبيعي في أولئك الأباة الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعا للقوة، ونزولا على حكم السيف القاهر"[3].

(1) الشيخ علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، (القاهرة: دار الهلال) كتاب الهلال، العدد رقم (596)، ص: 48 – 49.
(2) المرجع السابق، ص: 51.
(3) نفسه، ص: 63.

ويستعرض عبد الرازق بعض الأدلة على فساد الحكم واستبداده بعد الخلافة الراشدة، ثم يبدي مرونة عالية في تصور شكل الحكم في الإسلام، فيقول: "إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع. مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو شورية. ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية، لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفونه فدليلهم أقصر من دعواهم، وحجتهم غير ناهضة"(1). ويذهب عبد الرازق إلى أبعد مدى فيقول: "ليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا، ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد"(2).

وينتقل عبد الرازق إلى شرح وجهة نظره حول "نظام الحكم في الإسلام" فينطلق ابتداء من أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمارس نوعا واضح المعالم من الحكم، أو السلطة السياسية، فيقول: "وجدنا عند البحث في نظام القضاء في عصر النبوة أن غير القضاء أيضا من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجودا على وجه واضح لا لبس فيه، حتى يستطيع باحث منصف أن يذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين في البلاد التي فتحها الله له ولاة مثلا لإدارة شئونها، وتدبير أحوالها وضبط الأمر فيها. وما يروى من ذلك فكله عبارة عن توليته أميرا على الجيش أو عاملا على المال أو إماما للصلاة، أو معلما للقرآن، أو داعيا إلى كلمة الإسلام. ولم يكن شيء من ذلك مطردا، وإنما كان يحصل لوقت محدود... ومن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئا واضحا يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون، أن نقول أنه كان نظام الحكومة النبوية"(3).

ويفرق عبد الرازق بين الرسالة والملك، ويرى أن محمد صلى الله عليه وسلم كان رسولا فحسب، فبالنسبة له، الرسالة مقام، والملك مقام آخر. وهناك يقول: "كم من ملك ليس نبيا ولا رسولا. وكم لله جل شأنه من رسل لو يكونوا ملوكا بل إن أكثر من عرفنا من الرسل إنما

(1) نفسه، ص: 71.
(2) نفسه، ص: 72،
(3) نفسه، ص: 84 – 85.

كانوا رسلا فحسب... محمد ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وإنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل. وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعيا إلى ملك... القرآن صريح في أن محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة "(1).

ويطلب عبد الرازق ممن يريد أن يحاجه في هذا الأمر أن يمعن النظر في القرآن والسنة ويبحث فيهما عن أي صيغة للحكم في الإسلام فلن يجد شيئا ذا بال، وهنا يتوجه إلى من يشكك في هذا الأمر ويقول له: "التمس بين دفتي المصحف الكريم أثرا ظاهرا أو خفيا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي. ثم التمس ذلك الأمر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم. تلك منابع الدين الصافية متناول يدك، وعلى كثب منك، فالتمس فيها دليلا أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهانا، إلا ظنا، وأن الظن لا يغني من الحق شيئا"(2).

وينهي عبد الرازق كتابه باعتبار أن الخلافة ليست نظاما دينيا، وليست نيابة عن صاحب الشريعة، وأن ما قيل في هذا الاتجاه لم يكن سوى ترويجا واضحا لمسألة خاطئة بما يحقق مصلحة السلاطين. وهنا يقول: "الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها و لم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهي عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة"(3).

هذا عن الكتاب أما المؤلف فهو علي عبد الرازق، الذي ولد في قرية "صفط أبو جرج" مركز "بنيّ مزار"، بمحافظة "المنيا"/ صعيد مصر سنة 1305هـ1887 م. حفظ القرآن صغيرا والتحق بالأزهر، وتعلم علي يد شيوخ كثر منهم الشيخ أحمد أبو خطوة، والشيخ أبو عليان.

(1) نفسه، ص: 88 و ص: 105، وص: 113.
(2) نفسه، ص: 117.
(3) نفسه، ص: 146.

وحين أفتتحت الجامعة الأهلية سنة 1908 م، التحق عبد الرازق بها، من دون أن يترك دراسته الأزهرية، فجمع بين الإطلاع على العلوم الدينية والمدنية. وفي عام 1912 تخرج في الأزهر، وحصل منه على شهادة "العالمية.

وعقب تخرجه سافر إلى إنجلترا على نفقة أسرته، والتحق هناك بجامعة أكسفورد، عازماً على دراسة الاقتصاد، لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى اضطره أن يعود إلى مصر سنة 1915م، ليعين في السنة ذاتها قاضيا شرعيا.

وكتب عبد الرازق العديد من المقالات في جريدة "السياسة" التي كان يصدرها حزب "الأحرار الدستوريين"، وحاضر في طلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عشرين عاما كاملة في مصادر الفقه الإسلامي. وقد ألف إلى جانب "الإسلام وأصول الحكم" عدة كتب هي "أمالي علي عبد الرازق" و"الإجماع في الشريعة الإسلامية" و"من آثار مصطفى عبد الرازق".

وقد فصل عبد الرازق من عمله في 17 سبتمبر سنة 1925 بعد المحكمة التأديبية التي عقدها له الأزهر على كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، فخرج بمقتضى القرار من "زمرة العلماء"، لكن حين تولى أخوه الشيخ مصطفى عبد الرازق (1885 – 1946) مشيخة الأزهر أعاده إلى موقعه. وعين علي عبد الرازق وزيرا للأوقاف فترة قصيرة في حكومة إبراهيم عبد الهادي باشا امتدت من 28 ديسمبر 1948 إلى 25 يوليو 1949، كما شغل عضوية مجلس النواب، ومجلس الشيوخ، وعين عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة. وقد توفي في جمادى الآخرة من عام 1386هـ الموافق 23 سبتمبر 1966م.

والمزية الكبرى لكتاب "الإسلام وأصول الحكم" ليست فقط إعطاءه مثلا في استجابة الفقه للظرف السياسي، حتى لو أنتج رأيا عليه مطعن أو اجتهد اجتهادا عليه مأخذ، بل أيضا معالجته لقضية تتجدد باستمرار في واقع المسلمين، ولا تلوح في الأفق أي بوادر لإمكانية تبددها في المستقبل المنظور، بل إن وطأتها زادت مع صعود نفوذ الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، أو التي تتخذ من الدين الإسلامي أيديولوجية أو إطارا لفكرها وممارساتها في المجال العام. يزيد على ذلك أن الكتاب في حينه كان يبدو "ثورة فكرية" أو "خروجا ظاهرا" على رؤى تقليدية، بغية تأسيس مسار مدني للدولة الشرقية، التي كانت لا تزال خارجة لتوها من فلك الصيغة الإمبراطورية.

لكن المزية الأكبر لهذا الكتاب، في ظني، هي أنه لم يسقط بالتقادم، أو يحال إلى تاريخ المعرفة، بل لا يزال حيا بين ظهرانينا، وكأن صاحبه قد فرغ من تأليفه في اللحظة الراهنة، أو تلك المتوقع أن نحياها، ولا فكاك منها، وكما أنها تعيش بيننا عيانا بيانا، فإنها قادمة لا ريب فيها. وتبقى هذه السمة قائمة في فكرة الكتاب ومضمونه، حتى لو كان صاحبه قد انحرف عن دوره، أو قام بدور لا يروق لكثيرين.

فربما كان علي عبد الرازق هو "مثقف السياق" الذي يلبي حاجة متغيرة، تفرضها عليه قوة تقع خارجه، أو ينجذب هو إليها ليؤدي لها خدمة تنتظرها، وقد لا تعرف هي ذاتها كيف تدبرها. وربما كان هو "المثقف الأزلي" أو "المثقف الحقيقي" الذي يلبي نداء داخله، يدفعه إلى أن يقول كلاما محددا، ويسير في طريق معين، بغية نصرة الحق، وإزهاق الباطل، من دون مساومة ولا تردد. لكن بغض النظر عن الفروق الجوهرية بين هذين النمطين من المثقفين، فإن عبد الرازق كان على الأقل يلعب دور "المثقف الناقد" الذي يخرج على المألوف، ويقلب السائد على وجوهه المتعددة، وليس "المثقف الاحترافي" أو "الاختصاصي" الذي يكتب ما يملى عليه، أو يفصل ويشرح بإسهاب الفكرة المركزية التي تعطى إليه، من دون أن يختارها، أو يكون له رأي في اختيار غيرها، أو تفصيلها على نحو يخالف ما قصده أصحابها. كما أنه لم يكن الكاتب الذي يرضى بمجرد نقل المعرفة، أو الفقيه الذي يستسلم لما أورده سلفه من اجتهادات، ولا يتعداها.

والسطر الأول في الكتاب يظهر كيف كان صاحبه يتحلى بشجاعة الكلمة، ويبدى استعداده لتحمل تبعات ما تجره عليه من ويلات، فهاهو يقول في افتتاح الكتاب: "أشهد أن لا إله إلا الله، ولا أعبد إلا إياه، ولا أخشى أحدا سواه. له القوة والعزة، وما سواه ضعيف ذليل. وله الحمد في الأولى والآخرة. وحسبي الله ونعم الوكيل".

كما أن الحديث الذي أدلى به عبد الرازق لجريدة "البورس إيجيبسين" ونشرته جريدة السياسة مترجما في عددها الصادر في الرابع عشر من أغسطس سنة 1925، يثبت كيف كان في بداية المعركة مقتنعا بما كتب، غير مبال بالعاقبة، وكأنه يدرك أن هذا قدر "المثقف المختلف". فحين سأله مندوب الجريدة: هل يخرجك حكم علماء الأزهر من الإسلام؟ أجاب في غضب: كلا على الإطلاق. الحكم أخرجني من هيئة علماء الأزهر، وهي هيئة

علمية أكثر منها دينية، و لم ينشئها الدين الإسلامي ولكن أنشأها مشرع مدني لم تكن له أية صفة دينية ولأغراض إدارية. وبناء عليه فإنني لن أكون في حسن الإيمان والإخلاص للإسلام أقل من أولئك العلماء الذين قضوا بإخراجي".

ورغم أن علي عبد الرازق قد ألف ثلاثة كتب أخرى فإنه لم يعرف إلا بكتابه الرابع، الذي رام منه فصل الدين عن السلطة فصلا ظاهرا لا لبس فيه ولا مماحكة أو مداورة. و لم يشأ أبدا أن يقف في منتصف المسافات، أو يميل إلى أنصاف الحلول في قضية شائكة، طالما سببت لكل من أبدي فيها رأيا يخالف التصور الموروث أذى تراوح بين التجهيل والتفسيق وصولا إلى التكفير، أو على الأقل المحاكمة والطرد من "هيئة كبار علماء الأزهر".

وقد وجهت هيئة كبار العلماء إلى عبد الرازق سبع "تهم" محددة هي:(1)

1 – جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

2 – وإن الدين يمنع من أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

3 – وإن نظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقض، وموجبا للحيرة.

4 – وأن مهمة النبي صلي الله عليه وسلم كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ.

5 – وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

6 – وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

7 – وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية.

لكن أي سياق كان عبد الرازق مثقفه، أو أي ظروف أنتجت هذا الكتاب المثير للجدل؟

---

(1) د. محمد عمارة، "الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر"، الطبعة العربية الجديدة، 2000، ص: 21.

والإجابة التي ترد على أغلب الألسن، إن لم تكن جميعها، أن الكتاب ابن المعركة الفكرية التي دارت رحاها في مصر عقب إلغاء مصطفى كمال أتاتورك لـ"الخلافة الإسلامية" سنة 1924. فالأزهر حمل بشدة على أتاتورك، ودعا إلى عقد مؤتمر لبحث هذه المسألة، وتعالت أصوات تنادي بأن يكون "الملك فؤاد" خليفة للمسلمين. وفي المقابل كان هناك تيار سياسي يهاجم الخلافة، ويتمنى ألا تعود أبدا، يقف على رأسه "حزب الأحرار الدستوريين"، الذي كان أفراد من أسرة عبد الرازق يقفون في طليعته، ولذا أهدى المؤلف نسخة من كتابه إلى صديقه الدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير جريدة "السياسة" لسان حال هذا الحزب، والتي لعبت دورا كبيرا في الترويج للكتاب، وفي الدفاع عن مضمونه، وعن مؤلفه.

لكن هناك من يشكك في هذا السياق المألوف، ويحيل فترة تأليف الكتاب إلى أيام الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918) وفي مطلع هؤلاء الدكتور محمد ضياء الدين الريس، الذي كرس جل جهده الوافر لترسيخ أركان "النظرية السياسية للإسلام". ففي كتابه "الإسلام والخلافة في العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم" ذهب الريس إلى أن كتاب علي عبد الرازق قد تم تأليفه على ما يبدو بين سنتي 1915 و1917، كما نص المؤلف نفسه على ذلك في المقدمة، وهي مسألة تدل عليها وتسندها إشارة المتن إلى الخليفة العثماني محمد الخامس، الذي انتهى حكمه في السنة التي انتهت فيها الحرب الأولى.

لكن عبد الرازق نفسه لم ينف هذا، وذكر بوضوح وجلاء ما يدل على أنه تأليف كتابه هذا استغرق منه سنوات. فهاهو يقول في المقدمة: "شرعت في بحث ذلك كله منذ بضع سنين. ولا أزال بعد عند مراحل البحث الأولى. و لم أظفر بعد الجهد إلا بهذه الورقات، أقدمها على استحياء إلى من يعنيهم الموضوع". ثم يقول أيضا في المقدمة ذاتها: "تلك الورقات هي ثمرة عمل بذلت له أقصى ما أملك من جهد. وأنفقت فيه سنين كثيرة العدد. كانت سنين متواصلة الشدائد، متعاقبة الشواغل، مشوبة بأنواع الهم، مترعة كأسها بالألم. أستطيع العمل فيها يوما، ثم تصرفني الحوادث أياما. وأعود إليه شهرا ثم أنقطع أعواما".

وقد حاول الريس أن يقطع الطريق على مؤلف "الإسلام وأصول الحكم" ويهز الدعامة التي اتخذها مناصروه اللاحقين سندا لهم، وهي تلك التي تعتبر الكتاب أطروحة شجاعة في وجه الملك فؤاد، الذي لم يكن أهلا لحمل لواء الخلافة بعد سقوطها. فالريس يرى أن فؤاد لم يظهر أي رغبة في الخلافة، بل إنه كتب ذات مرة إلى سعد زغلول يقول: "كيف أقوم

بالواجب نحو جميع المسلمين، مع أن حملي ثقيل بالنسبة لمصر وحدها؟" كما أن الملك كان قريبا من "الأحرار الدستوريين" الذي باركوا ما فعله أتاتورك. أكثر من ذلك يستشهد الريس بما كتبه عبد الرازق نفسه مادحا فؤاد، ونافيا أن يكون قد قصده بأي سوء، فهاهو ينشر في جريدة السياسة: "ملك مصر أعز الله دولته هو أول ملك عرفه الإسلام في مصر ملكا دستوريّا ينصر العلم والعلماء ويؤيد في بلده مبادئ الحرية".

لكن مصادر عديدة أجمعت على عكس ما ذهب إليه الريس، وقدمت دلائل دامغة على أن فؤاد كان يطمع في أن يكون خليفة للمسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية.

* * *

ثانيا: الإسلام وأصول الحكم... المعركة

في أيامه أثار الكتاب ضجة عارمة، وتنافست الأقلام حوله، قدحا ومدحا، فأحط بعضها من شأن مؤلفه إلى أسفل سافلين، وأعلاه بعضها إلى منزلة راقية من الشجاعة والفهم.

وكان من أوائل من تصدوا للكتاب نقدا وتجريحا الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية في زمن سابق على أيام المعركة،[1] الذي ألف كتابا وسمه بـ "حقيقة الإسلام وأصول الحكم" يربو على أربعمائة وخمسين صفحة، قال فيه: "ظهر في هذا الزمان كتاب اسمه الإسلام وأصول الحكم، نسب تأليفه إلى الشيخ علي عبد الرازق القاضي بمحكمة المنصورة الشرعية حالا، فاطلعنا عليه، فوجدنا أنه لم يذكر في كتابه هذا رأيا إيجابيا ينسبه لنفسه، ويقيم عليه البرهان، بل كل ما قاله في هذا الكتاب قضايا سالبة، وإنكار محض لما أجمع عليه المسلمون أو نص عليه صريحا في الكتاب العزيز أو السنة النبوية، مع أن تلك المسائل التي أنكرها وأنكر أدلتها مسائل فقهية شرعية لا يجوز الخوض فيها بمجرد العقل".

ويمضي المطيعي مستغربا أن يصدر هذا الكتاب أصلا، وينكر على مؤلفه مكانته أو دينه أو وظيفته ويعتبر الكتاب: "كفر صريح يجب على قائله أن يتوب منه، ليرجع إلى حظيرة

(1) لمزيد من الإطلاع أنظر: محمد بخيت المطيعي، "حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، المطبعة السلفية ومكتبتها، د. ت.

الإسلام" بل يقسو في نقده إلى درجة الحديث عن انتحال عبد الرازق للكتاب أو ادعائه أنه المؤلف الحقيقي له، وهنا يقول: "علمنا من كثيرين ممن يترددون على المؤلف أن الكتاب ليس فيه إلا وضع اسمه عليه فقط فهو منسوب إليه فقط".

ثم ينهال علي المؤلف بأوصاف لاذعة من قبيل "الطفل" و"الأبله" و"أعمي البصيرة" و"العابث بالأمن العام" و"الساعي في الأرض بالفساد" و"الطاعن في الملوك" و"المعتدي على الأمة" و"الظالم.. المعاند.. الكاذب.. الملحد.. الكافر.. الفاسق". ثم يصف كل من يقف إلى جانب عبد الرازق بأنه "شيوعي، واشتراكي، وملحد".

وبعد أن طعن في شخص عبد الرازق راح المطيعي يدافع عن الخلافة، ويصفها بأنها "أكمل أنواع الحكومات"، وأنها "منصب شريف عظيم، ونعمة كبيرة من نعم الله تعالى.. وهي الشبح المخيف الذي لو رآه أشجع رجل في أوروبا، ولو في منامه، لقام فزعا يرتجف قلبه، وتعلوه رعدة كما ارتعد العصفور بلله القطر، أو كما ارتعد المحموم خالطته البردة"، ثم يقرر أن نكبات المسلمين قد بدأت حين تخلوا عن الخلافة، ولذا فإنهم بحاجة ماسة إليهم في دينهم ودنياهم.

لكن المطيعي لم يقدم حجة دامغة، ولا برهانا ناصعا مقنعا، على دفاعه عن نظام الخلافة، مكتفيا بالإدعاء بأن القرآن الكريم هو الذي أوجبها. ورغم أن القرآن لم يذكر الخلافة لفظا، فإن المطيعي لا يعنيه هذا، ولا يرى من الضرورة أن يذكر القرآن هذا اللفظ، وأنه يكفينا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. وبالطبع فإن المطيعي لم يلتفت إلى أن الآية الكريمة تقول: "أولى الأمر منكم" وليس "أولى الأمر عليكم"، وشتان بين "منكم" أي باختيارنا و"عليكم" أي بفرض الحاكم على الناس فرضا، بالتغلب.

و لم يقف المطيعي عند هذا الحد بل راح يدافع عن "الملوك" ويرفض طلب عبد الرازق بتقييد سلطانهم أو محاسبتهم قائلا: ".. أيريد المؤلف أن يكون الناس في فوضى لا ملك لهم ولا رئيس... أم يريد أن الملك يترك ملكه لمن يعبث به، ويترك أمته لمن يستولي عليها، ويترك عرشه فتتسلط عليه الرعاع وسفلة الناس".

من جانبه ذهب الشيخ رشيد رضا إلى أن كتاب عبد الرازق ينطوي على دعوة بل بدعة

غاية في الخطورة، لأمرين الأول أن مؤلفه قاضي شرعي وعالم أزهري، مما يعزز الالتباس حوله، والثاني أن الكتاب "هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه وتفريق لجماعته وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من أحكام شخصية وسياسية ومدنية وجنائية وتجهيل للمسلمين كافة". ومع أن رضا لم يكفر المؤلف واكتفى من جانبه بالقول" "لا نقول في شخص صاحبه شيئا فحسابه على الله تعالى"، إلا أنه طالب مشيخة الأزهر ألا تسكت عنه... وتعلن حكم الإسلام في كتابه.. حتى لا يقول هو وأنصاره إن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه". وقد نصح رضا العلماء بألا يضغطوا على الحكومة ليدفعوها إلى اتخاذ إجراء بشأن الكتاب أو صاحبه، لأن في هذا تعظيم لشأن الكتاب لا يستحقه واعتراف ضمني بالعجز عن الرد عليه.

أما إسماعيل مظهر فقد وصف ما أقدم عليه علي عبد الرازق بأنه "قد يكون خطأ فاحشا" ولم يوافقه على أن "الخلافة ليست هي نظام الحكم الإسلامي" لكنه أبدى رفضه مما لحق بالرجل من أذى نتيجة لأرائه، وأنه لا يصح أن يجرد عالم من ألقابه العلمية لمجرد أنه دافع عن فكرة فيها تحمل قدرا من التناقض مع ما يعتقد به أصحاب المدرسة السلفية التقليدية السائدة. ولم يرض مظهر في الوقت نفسه عن الملاحظات التي أبدتها اللجنة التي تم تشكيلها لمحاكمة عبد الرازق وفكره، ووصفها بأنها جاءت في الغالب الأعم خارج الموضوع، ورامت إثارة الجدل، وتعقب الأفكار بطريقة فاضحة تنبع من نوايا مبيتة.

وامتدت ردود الأفعال من العلماء والمشايخ إلى الساسة، وباتت أحد مظاهر الصراع بين حزبي "الوفد" و"الأحرار الدستوريين"، ولهذا قال الزعيم سعد زغلول حين سئل عن رأيه في الكتاب: "لقد قرأته بإمعان لأعرف مبلغ الحملات عليه من الخطأ والصواب فعجبت أولا كيف يكتب عالم ديني بهذا الأسلوب في مثل هذا الموضوع؟ وقد قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق".

لكن عباس العقاد، الذي كان في هذه الآونة كاتب الوفد الأول، خالف زغلول جزئيا، من خلال دفاعه المستميت عن حرية التفكير والتعبير، فكتبت مقالا هاجم فيه ما أسماها "روح الاستبداد في القوانين والآراء" ودعا إلى احترام حرمة الفكر وعدم إغفال ما للباحثين من حقوق.

وكان العقاد واحدا من أغلب أصوات الوفد التي وقفت موقفا مشرفا، وسجلت صفحة مشرفة في تاريخ الحركة الثقافية والسياسية في تلك الآونة. فرغم "العداء الشديد، والصراع الحزبي، الذي كان بين الوفد وبين الأحرار الدستوريين، الذين ينتمي إليهم علي عبد الرازق، ويحسب عليهم، إلا أن أغلب الأصوات التي ارتفعت في صحافة الوفد يومئذ قد وقفت إلى جوار الانتصار لحرية الرأي وحق عبد الرازق في التفكير والتعبير، ولقد رأوا في محاكمته والحكم عليه مسألة سياسية نسجت خيوطها أصابع السراي، التي تعبث بالدستور، لا مسألة دينية، كما حاول أن يصورها الذين أيدوا المحاكمة، وما ترتب عليها من إجراءات"[1].

أما طه حسين فقد دافع عن عبد الرازق دفاعا مستميتا ظاهرا، قائلا: لقد تألب رجال في الأزهر – والأزهر شيء والدين شيء آخر – على الرجل فأخرجوه من زمرتهم. أفليس هذا خليقا بأن يهنأ به علي؟ بلى، وماذا يضر عليا أن يخرج من زمرة علماء الأزهر وماذا ينفع عليا أن يبقى في زمرة علماء الأزهر؟.. إيه أيها الطريد من الأزهر، تعال نتحدث ضاحكين عن هذه القصة المضحكة قصة كتابك والحكم عليه وعليك وطردك من الأزهر، ما بال رجال الأزهر لم يقضوا على كتابك بالتحريق، وقد كان يلزمنا أن نرى نسخة تجمع في صحن الأزهر أو أمام باب المزينين. دعنا نتحدث في حرية، ولا تكن أزهرياً فقد أخرجت من الأزهر، نعم سنضحك منك ومن كتابك، وسنضحك من الأزهر ومن الذين أخرجوك منه، ماذا قلت في هذا الكتاب؟ قلت إن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، فهلا أكملت البحث وأتممت النظرية، فالخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام وإنما هي أصل من أصول الفقه الروماني... سترى أن الخلافة عند المسلمين ليست إلا مناصب الإمبراطورية الرومانية وأن الخليفة ليس إلا إمبراطوراً، وأن مناصب الحكم عند المسلمين ليست إلا مناصب الحكم عند الرومانيين. تعال نضحك فقد كان كتابك مصدراً لتغيير الأرثوذكسية في الإسلام، ولست أنت الذي غيرها أيها الطريد المسكين، وإنما غيرها الذين طردوك وخرجوك من الأزهر. وقد كنا نعلم أن القاهرة مركز أهل السنة وموطن الأشاعرة ومستقر الأرثوذكسية الإسلامية. ثم ما هذه الهيئة التي أخرجتك من الأزهر وما سلطتها الدينية؟ هي أثر من آثار الاستبداد أنشأها عباس يوم كان يريد أن يستهوى، ويوم كان يريد أن يكيد، وهى أثر من آثار الاستبداد لا يليق بعصر فؤاد مصدر الدستور".

(1) د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص: 26.

وهناك اتجاه إن كان أصحابه قد رفضوا الكتاب وما فيه، إلا أنهم لم يذهبوا إلى تكفير صاحبه، ليضربوا مثلا في النقاش العلمي الجاد الهادئ والجدير بالاحترام والتقدير، وهو ما يدعو إليه القرآن الكريم، الذي عرض بكل ثقة آراء المخالفين للإسلام في العقيدة والنبوة، وبين لنا كيف أن الله سبحانه وتعالى حاور إبليس نفسه.

وأول هؤلاء هو الفقيه التونسي الكبير الطاهر بن عاشور، الذي رفض ادعاء عبد الرازق إن مصدر شرعية الخليفة يستمدها من الله، وقال: "لم يقل أحد من علماء المسلمين أن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، إنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأحد أمرين، إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما العهد لمن بايعته الأمة لمن يراه صالحا. ولا يخفى أن كلا الطريقين راجع للأمة، لأن وكيل الوكيل وكيل، فإذا بويع فقد وجب له ما جعله الله من الحقوق التي هي القوة المبينة في شرع الله تعالى، لأن الله حدد قوة الخليفة، وجعلها لخدمة مصلحة الأمة، وجعل اختيار ولي أمرها بيد الأمة، و لم يقل أحد أنه يستمد من الله تعالى، بوحي ولا باتصال روحاني، ولا بعصمة. ولا خلاف أن حكم الخليفة حكم الوكيل، إلا في امتناع العزل، بدون سبب من الأسباب المبينة، في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين"[1].

ووصف ابن عاشور ما ذهب إليه عبد الرازق من أن الخلافة لم يأت عليها دليل في القرآن والسنة، بأنه قول يشبه أفكار الخوارج، لأن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة، ولكنها تمتد إلى الإجماع والتواتر وتظاهر الظواهر الشرعية، وهي "دلائل تربو على دلالة الكتاب والسنة إن كانت ظنية، وقد تواتر بعث النبي صلى الله عليه وسلم، الأمراء والقضاة للبلاد النائية، وأمر بالسمع والطاعة، بل وأمر القرآن بذلك أيضا، فحصل من مجموع ذلك ما أوجب إجماع الأمة من عهد الصحابة رضي الله عنهم، على إقامة الخليفة بعد وفاة الرسول"[2]، وأن الاقتصار على القرآن والسنة لا يقيم الدين الإسلامي، وأن الإجماع أصل لا يمكن تجاوزه أو نكرانه: "والإجماع الذي ثبتت به مشروعية الإمامة العظمى، هو الإجماع المنعقد عن دليل ضروري من الشرع، وهو الذي يعبرون عنه تارة بالإجماع، وتارة

(1) الطاهر بن عاشور، "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها) الطبعة الأولى، 1344 هـ، ص: 4.
(2) المرجع السابق، ص: 5.

بالمعلوم ضرورة"[1]، وبذا تبقى آراء عبد الرازق، في نظر ابن عاشور، مردود عليها من التاريخ والحديث والفقه.

ويذهب ابن عاشور إلى أن دفع عبد الرازق بأن الخلافة أقيمت بالقوة، لا يعني أنها ليست أصلا، ويقول هنا: "نعم لا ننكر أن من الأمراء، من استعمل القوة لنوال الإمارة، إلا أن ذلك لا يقدح في ماهية الخلافة، لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالبطلان"[2]. ثم ينتهي ابن عاشور مدافعا دفاعا مستميتا عن الخلافة ليقر بأنها "عبارة عن حكومة الأمة الإسلامية، وهي ولاية ضرورة لحفظ الجامعة، وإقامة دولة الإسلام على أصلها... والخلافة بهذا المعنى، ليست لقبا يعطى لكبير، ولا طريقا روحانيا، يوصل الروح إلى عالم الملكوت، أو يربط النفوس بالدين بأسلاك نورانية، بل هي خطة حقيقة تجمع الأمة الإسلامية تحت وقايتها، بتدبير مصالحها والذب عن حوزتها".

وبعد ابن عاشور جاء تونسي آخر وهو الشيخ الخضر حسين، شيخ الجامع الأزهر، ليرد على عبد الرازق، فألف كتابا محكما في هذا المضمار وسمه بـ"نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم". تتبع فيه الأبواب التي أوردها عبد الرازق، بابا تلو الآخر، فكان يبدأ بتلخيص الباب، ثم يورد الفقرة التي تعبّر عن الفكرة موضوع النقد فيفندها، ثم قدح في استخدام المؤلف للمصادر. وكان أوجه ما ذكره هو أن عبد الرازق يقتطع العبارات من سياقها، ويعيد توظيفها في سياق جديد، يرمي إلى خدمة المعنى الذي قصده، وهو تفنيد مسألة أصالة "الخلافة" في الإسلام، وقد أظهر الخضر الحسين في كتابه القصير المحكم علما غزيرا وإحاطة متمكنة بأصول الفقه والتشريع، ومعرفة عميقة بالتاريخ الإسلامي.[3]

وبتركيز أشد يأخذ الخضر على عبد الرازق ما يراها مثالب ونقائص واضحة فاضحة هي:[4]

– ينظر عبد الرازق إلى الإسلام في قضية الدولة أو علاقته بالسياسة بالمنظار نفسه الذي

(1) نفسه، ص: 9.

(2) نفسه، ص: 10.

(3) أحمد تمام، "الخضر حسين"، شبكة إسلام أون لاين.

(4) د. محمد عمارة، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لشيخ الإسلام محمد الخضر حسين، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، سلسلة "في التنوير الإسلامي" رقم 19، ص: 29 – 40.

رأت به النهضة الأوروبية المسيحية الكاثوليكية، ومن ثم فإن كتابه ينطوي على تغريب وليس على تجديد.

– ما كتبه ليس نابعا من قصور الفهم، إنما من إرادة واضحة ترمي إلى قلب الحقائق.

– بنى استدلاله على أن سلطة الخليفة مستمدة من سلطان الله، أي ليس على ما جاء به الفقه، لأن مثل هذا غير موجود بالمرة، إنما على ما جاد به الأدب العربي، شعرا ونثرا.

– الإحالة إلى الغربيين وكتب المستشرقين في الاستدلال الفقهي والشرعي، وهذا أمر معيب، إذ إن من الممكن قبوله فقط في الاستدلال على التاريخ والثقافة.

– على عبد الرازق مفتتن بزخرف الحياة الإفرنجية.

– يقع عبد الرازق في التعميم التاريخي الخاطئ بتصوير الخلافة على أنها نظام قهر دائم، واستبداد مقيم.

– الاحتجاج بالخلافة العثمانية كنموذج تنسف به الخلافة عامة هو أمر قاصر، لأن التصور السياسي في الإسلام حجة على هذه الخلافة وليس تعبيرا عنها.

– إن استدلال عبد الرازق في رفضه للخلافة على أن القرآن لم يذكرها أو يشير إليها هو أمر جانبه الصواب، فالفقهاء يعتبرون الخلافة من فروع الدين، وليس بالضرورة أن ينص القرآن على الفروع، وهو المعني بالأصول.

وقد أراد الخضر ألا يحصر المشروع السياسي للإسلام في شكل "الخلافة"، وذلك في هذا محاولة لتطويق رؤية عبد الرازق بطريقة ذكية، فهاهو يقول: "لم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية، وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الخلافة، وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة، يذهب بها كل بأس، أو الدعوة المستجابة ينزل عندها كل خير، والذي نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها، وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت على سنة العزم في الأمور والحكمة في السياسة... والقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التي يملكها رئيس دولة دستورية؛ وانتخابه في الواقع إنما كان لأجل مسمى، وهو مدة إقامة قاعدة الشورى على وجهها، وبذل الجهد في حراسة حقوق الأمة، وعدم وقوفه في سبيل حريتها... وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابي يجرى

انتخابه تحت ظلال الحرية التامة، لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال"[1].

ووظّف الخضر ثقافته الزيتونية المتينة والأزهرية العميقة لنقض كتاب عبد الرازق وإبطاله، وجادل هذا المؤلف بدقة متناهية فكان عالما ثبتا متمكنا من المنظومة الفقهية والسياسية في حقب زمنية متلاحقة. لكن كتاب الخضر لم يخل من مطعن عليه، إذ أهداه إلى الملك فؤاد الأول قائلا: "إلى خزانة حضرة صاحب الجلالة الملك فؤاد الأول ملك مصر الأعظم" ثم يمضي: "شهدت من حضرة صاحب الجلالة ملك مصر المعظم، غيرة على دين الحق، وعناية بشأن رفع المعاهد العلمية الإسلامية، فقلت: إن في هذه الغيرة والعناية لحماية للدين الحنيف، من نزعة ترمي حوله بشرر من الكيد والأذى. تلك المزية التي أصبح بها صاحب الجلالة واسطة عقد ملوك الأمم الشرقية، قد أخذت في نفسي مأخذ الإكبار والإجلال، ودعتني إلى أن أقدم إلى خزانته الملكية، مؤلفا قمت فيه ببعض بحقوق إسلامية وعملية" ثم ينتهي إلى التقدم برجاء الملك لـ "يتفضل عليه بالقبول، والله يحرص على ملكه المجيد، ويثبت دولته على العز والتأييد".

وبذلك جرح الخضر غرضه من التأليف والتصنيف، وأتى على نبل الغاية، وحسن المقصد، وفتح الباب لظنون ساح فيها كثيرون، وقلصت من تأثير الكتاب إلى أدنى حد، وحدا هذا بالدكتور محمد عمارة إلى أن يصف الكتاب بأنه: أجود دراسة كتبت وقتذاك إلا أن صاحبها ساقها في الموكب الملكي.

ومع أن عمارة يصف دراسة الشيخ الخضر بأنها "أمسكت بتلابيب علي عبد الرازق، في عدد من المواقف الفكرية، وفندت عددا غير قليل من آرائه، وقدمت إلى الناس صورة أكثر إنصافا لكثير من الصفحات التي شابتها الشوائب من كتاب الإسلام وأصول الحكم" إلا أنه يأخذ على الرجل تسخير دراسته تلك لخدمة جبهة الملك الساعي إلى "الخلافة" ضد خصومه الذين يرى بعضهم أنه لا يليق بها، بينما ذهب آخرون إلى أن الخلافة ذاتها لا تمثل نظام الحكم الإسلامي. وهنا يقول عمارة: "نحن لا نستطيع أن نغفل هذه الشوائب القاتلة، التي شابت هذه الدراسة العلمية الجادة، ولا أن نقبل التعلل بظروف العصر، لأن هذا العصر ذاته كان فيه النقيض لمثل هذا الموقف من الملك والملكية، ولن يستوي الأبيض والأسود، بأي حال من الأحوال، مهما كانت الظروف والملابسات".

(1) المرجع السابق، ص: 41 – 42.

أما عمارة نفسه فيبدي انتقاداته لمضمون الكتاب، بعد أن يسجل إعجابه بالنتيجة النهائية التي ترتبت عليه وعلى المعركة الفكرية التي دارت حوله وهي تبديد حلم الملك فؤاد في أن يصبح خليفة للمسلمين ومعه رغبة الإنجليز في حدوث هذا. ويحدد عمارة انتقاداته في أن الكتاب تشوبه عدة عيوب منها، التناقض في تقييم التجربة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعما إذا كانت روحانية خالصة أن مزيج من السياسي والروحي، وكذلك التناقض في تقييم التجربة التي لحقت الرسول بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، وفساد الاستدلال، نظرا لأن عبد الرازق يستشهد بما لا يفيد قضيته إن وضع استشهاده موضع التدقيق، إلى جانب إهمال عبد الرازق للجوانب المشرقة في الفكر الإسلامي، لأنه خلط بين "النظري" و"التطبيقي" وبين "النص" و"الممارسة" أو بين "الفكر" و"التاريخ".(1)

ومع كل هذا ينتهي عمارة إلى القول: "نعتقد أن كل هذه الانتقادات لا تقدح في قيمة الكتاب وأهميته، كعمل فكري أثار من الجدل والصراع والمعارك ما لم يثره عمل فكري آخر في بلادنا، منذ أن عرفت الكتاب المطبوع وحتى الآن"(2). وفي ظني أن كل الردود التي تصدت لعبد الرازق لم تأت على حجية الكتاب وأهميته، وانتصار الزمن له، مع تنامي الاتجاه إلى أن الإسلام يقر مدنية الحكم، ولا يعرف الثيوقراطية من قريب أو بعيد.

وأخيرا، هناك من قدح في نسب الكتاب إلى علي عبد الرازق أصلا، وقال إنه شركة بينه وبين طه حسين. لكن من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يكون طه حسين هو المؤلف الحقيقى للكتاب لأسباب منها أن الأسلوب أو بنية الجملة فى الكتاب تختلف تماما عن أسلوب حسين الذى كان يحمل سمات شفاهية ظاهرة نظرا، لأنه كان يملى كتبه ولا يخطها.. وهذه مسألة لا نعثر عليها إطلاقا فى طريقة وأسلوب على عبدالرازق الذى نألفه فى كتبه وأبحاثه الأخرى. كما أن طه حسين الذى كان معروفا بالشجاعة والاعتداد بالرأى، لم يكن بحاجة إلى التخفى وراء أحد ليطلق أفكاره وفى الوقت نفسه كان عبد الرازق مكتمل القيمة والقامة الفكرية معتدا برأيه، و لم يكن يقبل أن يكتب له أحد أو ينتحل ما أنتجه غيره من معرفة وأفكار.

إن لبعض يسعى دوما إلى تشويه الأفكار التى يختلف معها بالطعن فى أصالتها والتقليل

(1) د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص: 43 – 51.
(2) نفسه، ص: 51.

من قدرات صاحبها، وحدث الأمر نفسه مع قاسم أمين حين قال البعض إن كتابه "تحرير المرأة" من تأليف الإمام محمد عبده، كما حدث مع طه حسين أيضا حين قدح أعداؤه فى كتابه "فى الشعر الجاهلى" وقالوا إنه من وضع أستاذه المستشرق البريطانى ديفيد صمويل مرجليوث وفي تقديري فإن الأهم من هذا الجدل هو التركيز على الأفكار التى طرحها الكتاب، والتى لا تزال مهمة وحيوية وقابلة للنقاش فى ظل عدم قدرتنا حتى هذه اللحظة على حسم معضلة الخلط بين الدين والدولة فى الإسلام.

* * *

ثالثا: الإسلام والحكم... جدل لم ينته

لم ينته الجدل حول الإسلام والحكم أو "نظام الحكم في الإسلام" بانقشاع غبار المعركة التي دارت في مطلع الربع الثاني من القرن العشرين حول كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" الذي سعى فيه إلى إثبات أن فكرة "الخلافة" ليست أصلا من أصول الإسلام، وأن هذا الدين لم يفرض نمطا معينا لترتيب السلطة. فقضية الإسلام والحكم لا تزال مطروحة، تتسابق عليها الأقلام، وتتداعى عليها الألسن والهمم، وتحاك بشأنها التدابير، ما صغر منها وما كبر، بلا هوادة، وفي إصرار لا ينفك.

فقد أنتج أنصار الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي مئات الكتب والكتيبات والبيانات، وعشرات الآلاف من المقالات الصحفية والدراسات، في سبيل الانتصار لفكرة "الدولة في الإسلام"، أو إعلاء الشعار الذي رفعته جماعة الإخوان المسلمين والذي يقول: "دين ودولة، ومصحف وسيف، وشعب وقيادة، وعزة وسيادة". ورد عليهم خصومهم بأطنان من الكتابات التي تنتصر لمدنية الدولة في الإسلام، وتدعو إلى إبعاد الدين عن السلطة، وتتمنى توجيه الطاقة الاعتقادية إلى ما يحفظ الامتلاء الروحي، والسمو الأخلاقي.

وفي سياق هذه المعمعة الفكرية برزت كتب بعينها، تعارض بعضها، وتلاقى بعضها. ومن أهمها كتب "الحكومة الإسلامية" لمحمد حسين هيكل، و"دستور أمة الإسلام" لحسين مؤنس، و"الدولة في الإسلام" لخالد محمد خالد، وبعدها جاءت كتابات مدرسة "إسلامية

المعرفة" التي تجلى تواجدها في التنظير السياسي بين أروقة قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، فبرز في هذا الاتجاه سيف الدين عبد الفتاح في أطروحته عن التجديد السياسي في الإسلام، ونصر عارف الذي حاول أن يقيم نظريات التنمية السياسية المعاصرة من المنظور الحضاري الإسلامي، ثم سعى إلى رصد مصادر التراث السياسي الإسلامي، والسيد عمر عن نظرية الصفوة في الإسلام، وعبد العزيز صقر الذي سعى إلى إثبات دور الدين في الدولة القومية الغربية، ونيفين عبد الخالق التي بينت المعارضة السياسية في الإسلام، وحامد عبد الماجد القويسي الذي تناول "الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية"، وهبة رؤوف التي رصدت موقف الإسلام من دور المرأة في العمل العام، وهشام جعفر الذي درس فكرة الحاكمية، إلى جانب دراسات عديدة عن العلاقات الدولية في الإسلام.

ويعتبر حسين مؤنس أن التكوين السياسي لأمة الإسلام هو "تكوين يقوم على بيعة أو ميثاق أو تعاهد"، وأن الشورى بصورتها التي قدرها الرسول ونفذها أساس من أسس بناء أمة الإسلام، وبدونها لا يكون تسيير أمور الجماعة حوارا وتبادل آراء، بل يكون إملاء، وهنا لا تسير أمة الإسلام في طريقها الصحيح.[1]

ويرى أن "رسالة الإسلام لم تكن قط إقامة ملك إسلامي، بل إقامة نظام جديد سياسي اجتماعي، يقوم على الترابط والتآخي والإيثار واستبعاد سيطرة الإنسان على الإنسان، واستبدال سلطة الملك بسلطة الضمير.. ولا يكون الخليفة في هذه الحالة إلا رمزا للعدل، وضمانا للأخلاق" ثم يقول: "لقد أنشأ رسول الله عليه الصلاة والسلام أمة، أي جماعة ترجع على أم واحدة، فهم أخوة، و لم يقم رسول الله دولة، لأن الدولة تحمل معنى السلطان والقوة والغلبة، وهذه كلها لله وحده، أما الذي لنا فهو أن نتآخي في الله، ويرعى بعضنا بعضا حبا في الله"[2].

وينتقد مؤنس المفكرين السياسيين المسلمين – وكلهم فقهاء – نظرا لأنهم في نظره افتقدوا إلى إدراك حقيقة مهمة وهي أن "السياسة شيء، والإسلام وعقيدته وشريعته شيء آخر، فالسياسة عند ابن خلدون قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، ثم

(1) د. حسين مؤنس، "دستور أمة الإسلام: دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة – الأعمال الدينية) 1998، ص: 39 – 50.
(2) المرجع السابق، ص: 21.

يفرق بين السياسة العقلية المفروضة من أكابر الدولة وبصرائها، والسياسة الشرعية المفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها. وما سكت عنه ابن خلدون، ذكاء منه وحرصا، أفصح عنه ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية".

ويبدي مؤنس استغرابه من أن الفكر السياسي الإسلامي كله انحصر في موضوع "الخلافة الملكية" هذا، من يستحقها ومن لا يستحقها.. وكيف يستطيع (الخليفة – الملك) أن يكون رؤوفا رحيما برعيته، وما الذي يصلح السلطان، وما الذي يفسده وما إلى ذلك من المباحث الفرعية، البعيدة جدا عن طبيعة أمة الإسلام وغاياتها. ونحن لا نريد بهذا أن نقول إن الخلافة ليست من الإسلام، أو أن الملك يتعارض مع الإسلام، فإن الخلافة أو الملك أو السلطنة وما إليها صور شكلية لممارسة تنظيم أمور الأمة، فالإسلام لا ينكر الخلافة، ولا ينكر الملك أو الإمارة، فهذه كلها أشكال تنظيمية إذا ارتضتها الأمة واختارتها لم يكن بها بأس، ولكنها تظل كما قلت تنظيمات شكلية، للأمة أن تصوغها كيف تشاء. أما المهم فهو الأمة الحرة الكريمة المؤمنة المتحدة في المبادئ الغايات، الملتفة حول القرآن، المؤمنة بالإسلام إيمانا صحيحا".[1]

وينتهي مؤنس إلى أن دستور الإسلام هو هو "قانونه الأخلاقي، الذي هو قاعدة الحياة، وأصل الحياة الإسلامية"[2].

أما حسين هيكل، فيأخذ هذه القضية إلى مستوى أعمق، ليدخل إلى صلبها، من دون مواربة ولا تردد، فيفرق بين كون الإسلام يفرض قواعد أساسية لحياة الأسرة، والميراث والتجارة والبيع، وهي مسائل استفاض الفقهاء في شرحها، وعملوا على تقديم اجتهاد فيها تواكب الواقع المتجدد، وبين تحديده نظام حكم بعينه. وهنا يقول: "هذه القواعد الأساسية لشئون حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والخلقية، لم تتناول أي تفصيل في الأساس الذي تقوم عليه الدولة. ولم تتعرض لنظام الحكم تعرضا مباشرا، والآيتان الكريمتان "وشاورهم في الأمر" و"أمرهم شورى بينهم" لم تنزلا في مناسبات تتصل بنظام الحكم"[3].

(1) نفسه، ص: 102.
(2) نفسه، ص: 10.
(3) د. محمد حسين هيكل، "الحكومة الإسلامية"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، 1996، ص: 29.

وتأسيسا على عدم ورود أي شيء في النص المؤسس للإسلام وهو القرآن الكريم يفصل في تبيان نظام الحكم، ينتقل هيكل إلى مستوى الممارسة، فيرى أن فكرة الحكم لم تكن مفصلة القواعد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة، وأن الرسول الكريم لم يغير نظم الحكم البسيطة التي كانت سائدة في مجتمع البادية، وقبل الاختلاف والتباين بينها، ونادى فقط بأن تعتمد في تسيير الحياة على المبادئ العامة للإسلام وفي مطلعها العدالة والمساواة والحرية، وأنه لم يغير الأوضاع التي كانت قائمة في مكة نفسها بعد أن فتحها، و لم يضع نظاما مفصلا للحكومة الإسلامية.(1)

لكن هيكل يقر بأن "القواعد الجديدة التي جاء بها الإسلام لتنظيم السلوك والمعاملات، كانت مقدمة لتنظيم سياسي لا مفر من استقراره، وقد اطمأنت قواعده بالفعل شيئا فشيئا، متأثرة بالبيئة وأحداث التاريخ"(2)، لاسيما بعد اتساع حركة الفتوحات الإسلامية، فانتقلت أساليب وأنماط الحكم التي كانت متبعة عند الفرس والروم إلى "الحكم الإسلامي"، فانتقل من "الإمبراطورية الروحية" في عهد الخلفاء الراشدين إلى "الإمبراطورية السياسية" في زمن الأمويين والعباسيين. فقد كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أولياء على قومهم باختيار الناس لهم ومبايعتهم إياهم. أما الأمويون والعباسيون فقد تصرفوا على أساس أنهم ظلال الله على الأرض، وأنه سبحانه وضع في أيديهم مفاتيح خزائنه. فالراشدون ولاهم الشعب فكانوا وكلاءه، أما الملوك فغلبوا الشعب على أمره، وتسلطوا بقوة البأس على رقابه، فاعتبروا أنفسهم سادته، فضلا عن أنهم حكامه.

وهناك نقطة غاية في المهمة لفتت انتباه هيكل، إذ يقول: "إن أحدا من فقهاء المسلمين في العصر الحديث، لم يتجه نظره إلى تصوير الفكرة الإسلامية في الحكم تصويرا كاملا، وتطبيق هذا التصوير على الأمم الإسلامية في هذا الزمن الذي نعيش فيه. لم يتجه أحدهم ليقيم مذهبا كاملا بين الحدود والتفاصيل، يضع كل شأن من شؤون الجماعة في المكان الواجب له من نظام الحكم في الإطار الإسلامي الصحيح"(3).

وينتهي هيكل إلى أن الإسلام لم يحدد شكلا ثابتا للحكم، خلافة كانت أو ملكا أو

(1) المرجع السابق، ص: 29 – 35.
(2) نفسه، ص: 32.
(3) نفسه، ص: 43.

سلطنة أو إمارة أو رئاسة أو غيرها، لكنه عني بإقرار مجموعة من المبادئ التي يفرض اعتمادها وتطبيقها، دون الالتفات إلى شكل الحكم السائد، وهي: "الايمان الحق بالله تعالى، وبثبات سنته في الكون ثباتا ندركه بعقولنا الحرة وتفكيرنا المتصل، وأن نتعاون فيما بيننا على أن يحب أحدنا لأخيه ما يحب لنفسه، وأن يؤدي الفرد واجبه لله وللجماعة، وأن تؤدي الجماعة واجبها لله وللأفراد جميعا"(1).

وفي اختلاف مع ما سبق يأتي رأي الفقيه القانوني البارز عبد الرزاق السنهوري في أطروحته للدكتوراه عن "نظرية الخلافة" والتي أشرف عليها أستاذه الفرنسي إدوار لامبير، وتمت ترجمتها لاحقا ونشرها في كتابين حملا اسم "نظام الحكم في الإسلام" و"فقه الخلافة"، وكذلك ما طرحه خالد محمد خالد الذي رجع عن رأيه السابق في فصل الدين عن الدولة الذي جاء في ثنايا كتابه "من هنا نبدأ" ليؤلف كتابا بعنوان "الدولة في الإسلام"، ويقترب فيه من ردود الشيخ محمد الغزالي على كتابه الأول في كتاب مناظر وسمه بـ"من هنا نعلم".

ويبدأ خالد كتابه هذا معترفا بخطأ ما اعتقد فيه سابقا من أن الإسلام عرف، شأنه شأن المسيحية، الدولة الدينية، وأن "الدين حين يتحول إلى حكومة، فإن هذه الحكومة الدينية تتحول إلى عبء لا يطاق.. وهي في تسعة وتسعين في المائة منها جحيم وفوضى، وأنها إحدى المؤسسات التاريخية التي استنفدت أغراضها، ولم يعد لها مكان في التاريخ الحديث"(2).

وقد كان خالد يؤمن بأن غرائز الحكومة الدينية تجعلها بعيدة عن الدين كل البعد، لأنها حكومة توصم بالغموض المطلق، ولا تثق بالذكاء الإنساني، ولا تأنس إليه، وتعادي رواد الخير والحرية والفكر والإصلاح، وتصفهم بأنهم أعداء الله ورسوله، بدعوى أنهم يبعدون الدين عن المجتمع، وهي حكومة تتردي في غرور مقدس، لا تقبل النصيحة ولا التوجيه، وهي تسقط في الوحدانية المطلقة، التي تدفعها إلى محاربة أي رأي مخالف حتى لو كان سديدا. وهي حكومة جامدة تضيق بكل جديد، وهي قاسية ومتوحشة وعاتية.

وهذا لا يعني أن خالد قد رجع عن مقته وجود "حكومة دينية" لكنه تراجع عن اعتقاده

(1) نفسه، ص: 54.
(2) خالد محمد خالد، "الدولة في الإسلام"، (القاهرة: دار ثابت) الطبعة الأولى، 1981، ص: 9.

في أن الإسلام يقر هذا النوع من الحكومات، وإن كان التاريخ الإسلامي أو الممارسة السياسية في زمن الإمبراطوريتين الأموية والعباسية قد عرف هذا، وهو ما ذكره خالد نفسه في كتابه "من هنا نبدأ"، حيث قال: "في الحكومات الدينية المسيحية ابتكرت وسائل التعذيب التي لا تخطر للشيطان نفسه على بال... وفي الحكومات الدينية الإسلامية حدثت أهوال مروعة". لكنه يعود ويقر بأنه قد وقع في خطأين منهجيين، الأول: مضاهاة الحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام. والثاني: تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السري باسم الإسلام.

ويعود خالد ليقول إن الإسلام جاء ليكون قوة تغيير عميمة وشاملة، و"لن يسلب الإسلام حقه، ولا مقدرته على تأسيس دولة، فحتى لو لم يكن للعرب سابقة مع الحكومة، فإن الإسلام بخصائصه قادر على تمكينهم من ممارسة هذه التجربة بنجاح"[1]. بل يمد خالد الطموح على وسعه، ويتساءل: "لماذا لا يطمح الإسلام إلى حكومة عالمية، تلتف حول مبادئه وكتابه؟"[2].

ويعود خالد إلى التراث الفقهي ليأتي بشهادات على "وجوب قيام الدولة المسلمة" يقتبسها من ابن خلدون وأبي حامد الغزالي والماوردي والنسفي والشهرستاني والأبجي وابن تيمية. وقبل هذا يلجأ إلى تفاسير لآيات قرآنية وأحاديث نبوية، يؤولها بما يخدم فكرته الجديدة، لينتهي إلى القول: "علينا أن نعمق إيماننا بأن الإسلام، دين ودولة، حق وقوة، وثقافة وحضارة، وعبادة وسياسة"[3].

لكن خالد لم يكتف بمجرد إقرار أن الإسلام "دين ودولة" بل عُني بتقديم نموذج لتلك الدولة، وهو فترة حكم عمر بن عبد العزيز، التي هي في نظر خالد: "ترينا روح الدولة المسلمة وضميرها، كما ترينا شكلها الذي كان مثاليا بالنسبة لعصرها"[4]. ثم يضع مبادئ عامة للحكم، كأن تكون الدولة قدوة، والشورى ضرورة، والمال وديعة، والحفاظ على وحدة الأمة وسلامتها واجب، ومراعاة مصلحة الأمة في تصرفات الحاكم وسلوكياته.[5]

(1) المرجع السابق، ص: 17.
(2) نفسه، ص: 27.
(3) نفسه، ص: 104،
(4) نفسه، ص: 1و7.
(5) نفسه، ص: 109 – 166.

أما السنهوري فيبدأ دراسته بمعانقة الوجدان للبرهان، والمشاعر للعقل، فيقول في مقدمة الكتاب: "ولا أدعي أنني بريء من كل تحيز عاطفي في معالجتي لموضوع يثير من الحماس العاطفي، ما يجعل للمحاذير الناتجة عن البيئة والارتباط الغريزي بالتقاليد العريقة بعض التأثير على طريقة معالجته، حتى من جانب أحرص الباحثين على الموضوعية، بل إنني أقر بأنني منذ حداثة سني لم أستطع أن أقاوم تعلقي الواضح بكل ما يتصل بالشرق.. ومع ذلك فقد بذلت جهدي في هذه الدراسة لكي يكون عملي علميا قدر استطاعتي. لقد التزمت الموضوعية، وعملت دائما على ضبط العاطفة، حتى لا تطغى على الحقيقة"[1].

وبالنسبة للسنهوري فإن "الخلافة" هي "نظام الحكم في الإسلام" وهي تدخل عنده، ككثيرين غيره، في علم الفروع، خاصة في شقه المتعلق بالقانون العام والقانون الدستوري، رغم أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام. ويقول هنا: "إذا كانت نظرية الخلافة تتسع لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكومة الإسلامية، سواء دخلت في نطاق القانون الدستوري، أو القانون الإداري، أو المالي، إلا أنها لا تشمل جميع قواعد القانون الدستوري في عرف التشريعات الحديثة، ولا في نظر الفقه الإسلامي"[2].

ويسعى السنهوري إلى عصرنة أو تحديث نمط "الخلافة" فيؤكد أن مبدأ الفصل بين السلطات هو أساس نظام الحكم الإسلامي، خاصة ما يتعلق بالسلطة التشريعية، التي يجب في نظره أن تكون مستقلة استقلالا تاما عن الخليفة. ويؤكد أيضا أن إجماع الأمة هو مصدر التشريع الإسلامي، وأن الأمة هي التي تعبر عن الإرادة الإلهية بإجماعها، وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته. كما يقر بأن سيادة الأمة يؤدي بالضرورة إلى سيادة السلطة التشريعية، ولا يجب أن يملكها فرد مهما تكن مكانته، خليفة كان أو أميرا أو ملكا أو حاكما، فهي لله تعالى وهو سبحانه فوضها للأمة في مجموعها، والتي يجب أن يرتبط بها "الإجماع" في شكله الأمثل.[3]

ويضع السنهوري ثلاث خصائص للخلافة، أولها: أن اختصاصات الحكومة (الخلافة) عامة أي تقوم على التكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية. وثانيها: أن حكومة الخلافة ملزمة

(1) عبد الرزاق السنهوري، "أصول الحكم في الإسلام"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2003، ص: 27 – 28.

(2) المرجع السابق، ص: 39.

(3) نفسه، ص: 37 – 59.

بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية. وثالثها: أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي. ويرى أن هذه الخصائص إن اجتمعت في الحكومة الإسلامية باتت حكومة شرعية، مهما يكن شكلها، واستحقت بأن توصف بأنها "حكومة الخلافة".(1)

ويبني السنهوري على ما سبق فيقول إن هناك إجماعا عند أهل السنة والجماعة والشيعة والمعتزلة على أن الخلافة واجب شرعي، ولا يرفض هذا سوى الخوارج، الذين لا يقرون بقيام الخلافة، ولا أي نوع من الحكومة، وفي نظرهم فإن الخلافة ليست ضرورية دائما إذ يمكن للناس أن يحققوا مصالحهم وينظموا أمورهم من دونها، وليست نافعة دائما لأنه لا يمكن أن ينتفع بالخليفة إلا من يصل إليه،وهؤلاء قلة محدودة، وهي أيضا ليست دائما ممكنة، لصعوبة انطباق شروطها في كل زمان ومكان على شخص بعينه، وهي في نظرهم تؤدي في كثير من الأحيان إلى فتن وحروب جراء التنافس عليها.

عند هذه النقطة يصف السنهوري رأي على عبد الرازق في الخلافة بأنه "شاذ"، فيقول: "لاحظنا أن مؤلفا معاصرا، هو الشيخ علي عبد الرازق، قد أخذ برأي الخوارج، بعد أن أيده بحجج مستحدثة براقة، ولكنها في نظرنا مشكوك في متانتها"(2). ويسعى السنهوري إلى تفنيد السندين اللذين اتكأ عليهما عبد الرازق في رفضه للخلافة، فيرى أن قول الأخير بغياب أي سند لوجوب الخلافة في العقل ولا في الشرع وأنها في الأغلب قامت بالقوة، هو خلط واضح بين وجود نظام الخلافة وبين طريقة اختيار الخليفة. كما لم يقبل السنهوري ما انتهى إليه عبد الرازق من أن الإسلام نظام ديني روحاني بحت، وراح يجلب أدلة شرعية ووقائع تاريخية يثبت من خلالها أن الإسلام عرف الدولة منذ عهده الأول، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم مارس مهام الحاكم.(3)

ولم يكتف السنهوري بهذا بل راح يستخدم ملكاته القانونية الراسخة في إنشاء نظام متكامل لـ"الخلافة الإسلامية" من دون أن يتوقف عند المسميات، حيث يستبدل "الخليفة" بكلمة "الرئيس"، ليؤكد ضرورة انتخابه من قبل الأمة، ثم يضع شروط الناخبين والمرشحين، وإجراءات الانتخابات،(4) ثم يذهب إلى ما هو أوسع من ذلك بوضع مشروع لإعادة الخلافة

(1) نفسه، ص: 62 – 63.
(2) نفسه، ص: 73. والمعاصر هنا هي بالنسبة لزمن تأليف السنهوري لكتابه، أو إعداده أطروحته العلمية.
(3) نفسه، ص: 73 – 83.
(4) نفسه، ص: 87 – 129.

في صيغة "جامعة شعوب شرقية".[1] وما انتهى إليه السنهوري من حيث الشكل لا يختلف كثيرا عما تقره الديمقراطية الغربية في الوقت الحالي، وما ينفرد به الإسلام هنا لا يزيد عن وضع مبادئ أرسخ وأعمق لضمان العدل والحرية. وإذا كانت الممارسة التاريخية في أغلبها قد ضربت هذه المبادئ في مقتل، فإنها لم تمت، ولن تموت، لأن النص المؤسس الذي ينطوي عليها، وهو القرآن الكريم، باقي إلى قيام الساعة.

* * *

رابعا: ملاحظات على الكتاب والمعركة

حين كنت أطالع كتاب "الإسلام وأصول الحكم" سجلت على هوامشه بعض الملاحظات العامة، التي استقرت في يقيني، وهي لا تقتصر على مادة الكتاب فقط، بل تتسع لتطوق الملابسات التي أحاطت به، والمنهج الذي اتبعه صاحبه في صياغة مضمون كتابه. ويمكن سرد هذه الملاحظات على النحو التالي:

1 – اتبع علي عبد الرازق في كتابه المنهج الذي كان سائدا عند فقهاء المسلمين وكتاب السير، والذين استفادوا من طريقة القرآن الكريم في عرض حجج المشكيين فيه وفي الايمان وفي وجود الله سبحانه وتعالى ثم دحضها. فعبد الرازق كان يعرض ما يتوقع أن يقوله خصومه حول ما جاء في كتابه، ثم يتولى الرد عليه تباعا.

2 – من يمعن النظر في تفاصيل معركة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وأطرافها، ربما يجد تحققا عمليا لبعض ما جاء في الكتاب ذاته. فالسياسة طغت على الدين، عبر استغلال المتنافسين في حلبتها الضارية لمادة الكتاب بغية تحقيق مآرب أبعد ما تكون عن مسائل العقيدة والعبادة. وهذا الأمر كان من الأسباب الرئيسية التي دعت علي عبد الرازق إلى رفض الربط بين الإسلام والسلطة السياسية.

3 – لم ينج علي عبد الرازق من الوقوع في خطأ متكرر عند كثيرين وهو اتخاذ الممارسة التاريخية حجة على النص. فالنص يعرض المثل العليا، والممارسة تجسد الواقع، ودوما هناك

(1) أنظر في هذا الشأن: عبد الرازق السنهوري، "فقه الخلافة"، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سلسلة (قضايا إسلامية) العدد رقم (10) 1996.

فجوة بين الاثنين، تتسع وتضيق، وتتقارب وتتباعد، لكن زلات التطبيق لا تعني أن النص به خلل، وهذه مسألة تنسحب على قضايا كثيرة حفل بها النص الإسلامي المؤسس وهو القرآن الكريم، ومنها عدالة الحكم، بغض النظر عن عدم وجود تفاصيل تحدد هيكل الحكم ونوعه ومساره تحديدا صارما.

في الوقت نفسه يجب ألا تبنى الاستدلالات على إعطاء كل ما عدا القرآن حجية هذا الكتاب المنزل. فالفقه والتفسير هي منتج بشري، والصحيح من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يقع في درجة أدنى من القرآن، وإن تعارض معه فلا يلزم أحدا.

4 – يجب إعادة التفكير في مسألة ربط الإسلام كدين بقيام دولة تعبر عنه تعبيرا محددا، وتسهر على حراسته. فالإسلام انتشر في أفريقيا من دون دولة، إنما عبر جهود مشايخ الطرق الصوفية والتجار، ووصل إلى أصقاع في آسيا بالطريقة ذاتها، وهو الآن يتمدد في أوروبا إلى درجة أن 63 شخصا يعلنون إسلامهم كل يوم، حسب إحصاء مكتب الهجرة الأوروبي في النمسا، من دون أن يكون هناك إطار سياسي أو سلطوي يساعد هذا التمدد أو يحرسه. ونظرا لأن جانبا كبيرا من حجج من يربطون الإسلام بالدولة هو دور الأخيرة في حراسة الدين، فإن

5 – حين نتعرض لطبيعة دور الرسول صلى الله عليه وسلم علينا أن نفرق بين "القيادة" و"الرئاسة" فالأولى ذات طبيعة اجتماعية، وهي تتأسس على سمات وصفات لدى شخص تلقى قبولا عند الجماعة التي ينتمي إليها، فيخلعون عليه مهابة واحتراما وحبا، من دون أن تقيد رسمي حياله، ولا سلطة رسمية له عليهم. أما الثانية فذات منحى رسمي، يرتبط وجودها بوجود منصب، ولا يحظى من يشغله بالضرورة حبا واحتراما ومهابة. وليس له من طاعة على الناس إلا بمقتضى ما يوفره له المنصب من صلاحيات. وأعتقد أن وضع الرسول الكريم كان وضع "القائد" في المسلمين، وليس وضع الرئيس، وأن تصرفاته السياسية كانت بنت القيادة وليست نابعة من الرئاسة.

ثلاثة خطابات فكرية إسلامية متدرجة

يسعى كثيرون للوقوف على حقيقة مفهوم الخصوصية في الخطاب الإسلامي المعاصر، من خلال توزيعه على الجماعات والتنظيمات والمؤسسات الإسلامية التي يموج بها الواقع، والتي تبدأ بالصوفي الإنكفائي إلى الثوري المفرط النشاط والانخراط. وهناك من يسلك سبيلا مختلفا ويتساءل: هل من الأفضل اختبار وجود المفهوم وحدوده عند هذه الجماعات والتنظيمات بعد تقسيمها قيميا وحسب التوجه والوضع القانوني إلى متطرف ومعتدل؟، أم رسمي/ غير رسمي؟ أم مشروع/ محظور؟ أم منتمون/ مستقلون؟ أم هل الأجدى أن ننظر إلى تطور المفهوم وتعيين حدوده زمنيا، في ظل المراجعات والتجديدات التي أدخلتها الحركة الإسلامية على الكثير من تصوراتها العامة والخاصة، الاستراتيجية والتكتيكية؟. أم يمكن أن نختار أسماء بعينها تمثل كافة هذه التنظيمات، أو تنوب عنها، ونختبر تصورها للخصوصية من خلال خطابها الشفاهي والمكتوب؟.

هذه كلها طرق ومسارب يمكن أن يمضي فيها البحث، لكن يبدو من الأفضل اتباع الطريقة الأخيرة، التي تنقب عن الخصوصية، بمفهومها وحدودها وأشكالها، في ثنايا الخطاب الشفاهي (الفكري). وهذا الاختيار ليس ارتياحا للأسهل، ولا محاولة لاختزال الأمر، والهرب من التفاصيل، لكنه يبدو الأجدى نظرا لعدة اعتبارات هي:

أ – إن الفكر يمثل في كثير من الأحيان والأوضاع واسطة بين النص والممارسة، فهو الذي يضع للمعاني والمفاهيم والمضامين التي يحملها النص طريقا للتطبيق في الواقع.

ب – تبدو تجلية الخطاب في "الفكر" أوقع وأوضح من تجليته في الأنساق الأخرى، سواء كانت نصوصا أو ممارسات أو حتى إشارات وتعبيرات رمزية غير لفظية.

ج – غزارة الفكر الإسلامي وتبحره، حيث فاضت عقول لا حصر لها بالفهم الذي حصلته من قراءة النصوص وتفسيراتها، والوقوف على السنن وآثارها، وقراءة سير الرعيل الأول من المسلمين المشحونة بالأقوال والأفعال. وتراكم ما أنتجته هذه العقول حتى صار لدينا تلا شاهقا من المعرفة الإسلامية، لا يمكن لأحد أن يعتليه بمفرده، ولا يستطيع أي فرد أن يدعي الإلمام بكافة جوانبه، إلا في الخصائص العامة، والسمات الرئيسية.

د – حالة التراكم هذه في المعرفة الإسلامية، شأنها شأن المعارف الأخرى، تجعل إنتاج المعاصرين من مفكري الإسلام متأثرا بما أنتجه السابقون، وقد يمثل، إن كان يحسن الجدل مع الواقع، ذروة لهذا التفكير.

هـ – إلى جانب التراكم هناك إعادة إنتاج لكثير من الأفكار التي قيلت أو كتبت في الزمن السابق. فحتى إن أراد البعض أن يصلوا إلى النص المؤسس (القرآن الكريم) مباشرة محاولين فهمه، فإنهم يستعينون بما جاد به من سبقهم بين علماء التفسير والفقه، وواضعي المذاهب الإسلامية.

و – في ظل هذا التراكم والتشابه يوجد تنوع بات يسير داخل ثلاثة أضلاع أو بين ثلاثة خطوط متوازية، الأول سلفي ماضوي، والثاني وسطي يصل الماضي بالحاضر، والثالث عصري، يريد أن يتجه مباشرة إلى الواقع ليعالجه برؤى جديدة، تتعامل مع روح الإسلام وجوهر رسالته، غير عابئة بما قاله الأوائل، لأنهم "هم رجال ونحن رجال".

ز – داخل كل نوع من هذه الأنواع هناك العديد من المفكرين والفقهاء والدعاة والخطباء، والفروق بين أصحاب كل لون طفيفة، وواحد منهم قد يغني عن البقية، حال التصدي لدراستهم بوصفهم ظاهرة، أو جماعة فكرية أو فقهية.

وزيادة في التحديد، فإن من المفيد أن يقتصر البحث على المنتج الفكري لثلاثة ممن يعبرون عن الفكر الإسلامي المعاصر في مختلف صوره الحاضرة أمامنا، والماثلة لأذهاننا، وهم:

1 – الشيخ محمد حسان،[1] كتعبير عن السلفية في تمسكها بالأصوليات، وإضفائها نوعا

(1) ولد الشيخ في قرية دموه مركز دكرنس بمحافظة الدقهلية بدلتا مصر، والتحق وهو في الرابعة من عمره بكتاب القرية وأتم حفظ القرآن الكريم وهو في الثامنة من عمره، ثم أنهى حفظ بعض المتون في اللغة العربية والفقه الشافعي والعقيدة. والتحق حسان بالدراسة النظامية حتى أنهى الجامعة بالحصول على بكالوريوس الإعلام من جامعة القاهرة، ثم التحق مباشرة بمعهد الدراسات الإسلامية للحصول على الدراسات العليا في الدراسات

من الاحترام الزائد الذي يصل إلى حد "التقديس" لعلم الرجال، أو ما أنتجه فريق بعينه من الأسلاف في الفقه والحديث.

2 – الدكتور يوسف القرضاوي،(1) كتعبير عن الوسطية في اتزانها المعرفي والنفسي، وفي

الإسلامية . وسافر حسان إلى السعودية ليعمل إماما وخطيبا لجامع الراجحي لمدة تزيد على ست سنوات، وعمل مدرسا لمادتي الحديث الشريف ومناهج المحدثين في كليتي الشريعة وأصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وخلال هذه الفترة تأثر تأثرا شديدا بالمدرسة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وتتلمذ على آراء وفتاوى رموزها المعاصرين مثل الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ محمد بن صالح العثيمين. وقد تفرغ حسان للدعوة والتدريس بعد عودته من السعودية، وهو أستاذ مادة العقيدة بمعهد إعداد الدعاة بجماعة أنصار السنة بالمنصورة ورئيس مجلس إدارة مجمع أهل السنة. ولحسان عدد من المؤلفات منها "حقيقة التوحيد" و "خواطر على طريق الدعوة" و" قواعد المجتمع المسلم" و" أئمة الهدى ومصابيح الدجى" وماذا قدمت لدين الله" و "نهاية العالم متى وكيف" و "الحصاد الحلو والحصاد المر" و" الثبات حتى الممات" و " اجتنبوا السبع الموبقات" و" تبرج الحجاب" و" الطريق إلى القدس".

(1) ولد الشيخ الدكتور يوسف مصطفى القرضاوي في مصر بتاريخ 1926/9/9م ونشأ فيها،حفظ القرآن الكريم وجوّده وهو دون العاشرة، أتم تعليمه في الأزهر الشريف. حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام 1953م، وعلى إجازة التدريس عام 1954م، وكان ترتيبه الأول في كليتيهما،وفي سنة 1960م حصل على الدراسة التمهيدية العليا المعادلة للماجستير في شعبة علوم القرآن والسنة من كلية أصول الدين، كما حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى عام 1973م .وعمل القرضاوي بعد تخرجه في مراقبة الشؤون الدينية بالأوقاف، وإدارة الثقافة الإسلامية بالأزهر، ثم أعير إلى قطر مديراً لمعهدها الديني، فرئيساً مؤسساً لقسم الدراسات الإسلامية بكليتي التربية فعميداً مؤسساً لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ومديراً لمركز بحوث السنة والسيرة الذي كلف بتأسيسه ولازال يديره . واشتغل القرضاوي بالدعوة منذ فجر شبابه، وشارك في الحركة الإسلامية، وأوذي في سبيلها بالاعتقال عدة مرات، في عهد الملكية وعهد الثورة ..وتنوع عطاؤه بتنوع مواهبه، فهو خطيب مؤثر، يقنع العقل ويهز القلب .. وكاتب أصيل لا يكرر نفسه ولا يقلد غيره .. وفقيه تميّز بالرسوخ والاعتدال، فشرّقت فتاواه وغرّبت. . وعالم متمكن في شتى العلوم الإسلامية، جمع بين علوم أهل النظر، وعلوم أهل الأثر..وشاعر حفظ شعره الشباب الإسلامي وتغنى به في المشرق والمغرب.

جاوزت مؤلفات القرضاوي الثمانين، وقد لقيت قبولاً عاماً في العالم الإسلامي، وطبع بعضها عشرات المرات، وترجم عدد كبير منها إلى اللغات الإسلامية، واللغات العالمية. أما مقالاته ومحاضراته وخطبه ودروسه فيصعب حصرها. وصفه الذين كتبوا عنه بأنه من المفكرين الإسلاميين القلائل، الذين يجمعون بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر، وبأن كتاباته تميزت بما فيها من دقة الفقيه، وإشراقة الأديب، ونظرة المجدد، وحرارة الداعية. من أبرز دعاة (الوسطية الإسلامية) التي تجمع بين السلفية والتجديد. وتمزج بين الفكر والحركة، وتركز على فقه السنن، وفقه المقاصد، وفقه الأولويات، وتوازن بين ثوابت الإسلام ومتغيرات العصر، وتتمسك بكل قديم نافع، كما ترحب بكل جديد صالح تستلهم الماضي، وتعايش الحاضر، وتستشرف المستقبل. والقرضاوي عضو في عدة مجامع ومؤسسات علمية ودعوية وعربية وإسلامية وعالمية، منها: المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامية بمكة، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن، ومركز الدراسات الإسلامية بأكسفورد، ومجلس أمناء الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد، ومنظمة الدعوة الإسلامية بالخرطوم، ورئيس لهيئة الرقابة الشرعية في عدد من المصارف الإسلامية. وقد حصل على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي لعام 1411هـ. كما حصل على جائزة الملك فيصل العالمية بالاشتراك في الدراسات الإسلامية لعام 1413هـ.، وحصل على جائزة العطاء العلمي المتميز من رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لعام 1996م. وحصل على جائزة السلطان حسن البلقية (سلطان بروناي الإسلامي لعام) في الفقه 1997م.

مزاوجتها بين الأصول، حيث التمسك بكثير مما ورد في تراث المسلمين وبين ما يقتضيه الواقع المعيش من تجديد الفقه وإعمال العقل والتفاعل الخلاق مع ما يجري، في وسطية جلية.

3 - الأستاذ جمال البنا،[1] في نزعته العالية إلى التجديد، ورفضه الامتثال لكل ما أنتجه الأولون من فقه، وذهابه مباشرة إلى "النص المؤسس" وهو القرآن الكريم، والجزم بأن كل ما يقع خارج الثوابت الايمانية يحتمل، بل يفترض، إعمال العقل نقدا واجتهادا، والبحث عن المصلحة العامة للأمة.

وفي رأي حسان فإن الخصوصية بوجهها العام مرتبطة بـ"خيرية" الأمة الإسلامية، التي يوقن أنها " ليست ذاتية ولا عرقية ولا عصبية ولكنها خيرية مستمدة من الرسالة التي شرفت الأمة بحملها للناس أجمعين... و لم يكن هذا التكريم والتفضيل لهذه الأمة اعتباطاً.. وإنما كان لأمة استقامت على دين الله وحولت الإسلام إلى منهج حياة، في جانب الاعتقاد وفى جانب التعبد، وفى جانب التشريع، وفى جانب المعاملات، والأخلاق والسلوك، وأقامت للإسلام دولة من فتات متناثر"[2].

---

(1) ولد الأستاذ جمال البنا في المحمودية من أعمال البحيرة في 1920/12/15، لأب كان مشغولا بعلوم الدين، إذ صنف مسند الإمام أحمد بن حنبل في الحديث. وعكف البنا، الذي هو الشقيق الأصغر للإمام حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، منذ طفولته على الإطلاع، وبعد أن أتم دراسته الابتدائية، التحق بالمدرسة الخديوية الثانوية، لكنه ترك الدراسة إثر شجار بينه وبين مدرس اللغة الإنجليزية، وراح يستكمل تعليمه بوسائله الخاصة.
عني البنا بقضايا العمل النقابي، فأسس عام 1981 الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، بعد أن استعانت به منظمة العمل الدولية في عدد من الترجمات، ومنظمة العمل العربية كخبير استشاري. وفي سنة 1997 أسس مع شقيقته السيدة فوزية مؤسسة "فوزية وجمال البنا للثقافة والإعلام الإسلامي"، وهي دار نشر ومكتبة إسلامية عامرة، تحوى أكثر من عشرة آلاف كتاب بالعربية، وثلاثة آلاف بالإنجليزية.
وأطلق البنا دعوة "الإحياء الإسلامي" التي ضمنها خلاصة فكره الإسلامي والسياسي والثقافي. ورغم أنها الدعوة قوبلت في البداية بتعتيم وتجاهل كاملين، فإنها لم تلبث أن شقت طريقها في مصر والبلدان العربية والإسلامية، ولاقت اهتماما من هيئات دولية.
وتفرغ البنا منذ شبابه للتأليف فد أصدر أكثر من مائة كتاب، ترجمت عشرة منها إلى اللغات الأجنبية. وأول كتاب له ظهر عام 1945 عن "الإصلاح الاجتماعي"، ثم أبتعه في العام التالي بكتاب وسمه بـ"ديمقراطية جديدة". ومن أهم كتب البنا "نحو فقه جديد"، الإسلام دين وأمه وليس دينا ودولة" و"تجديد الإسلام" و"الإسلام والعقلانية" و"مسؤولية فشل الدولة الإسلامية" وكلا ثم كلا" و"الإسلام وحرية الفكر" و"الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء" و"روح الإسلام" و"تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين" و "الإسلام والحركة النقابية" و"تفنيد دعوى النسخ في القرآن" و"الجهاد" و"الحجاب" و"المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء" و"إخواني الأقباط".
(2) من إحدى خطب الشيخ حسان المكتوبة، أنظر: www.mohamedhassan.org.

أما "الخصوصية الثقافية" فينطلق حسان من تصور لها – من دون أن يسميها أو يطرحها في صيغة هذا الاصطلاح – يتبنى فيه قول أبو الحسن الندوي: "المسلم لم يُخلق ليندفع مع التيار ويساير الركب البشرى حيث اتجه وسار، بل خُلق ليوجه العالم والمجتمع والمدينة، ويفرض على البشرية اتجاهه، ويُملي عليها إرادته لأنه صاحب الرسالة وصاحب العلم اليقين، ولأنه المسئول عن هذا العالم وسيره واتجاهه فليس مقامه مقام التقليد والاتباع، ولكن مقامه مقام الإمامة والقيادة، ومقام الإرشاد والتوجيه، ومقام الآمر الناهي، وإذا تنكر له الزمان، وعصاه المجتمع، وانحرف عن الجادة، لم يكن له أن يستسلم ويخضع ويضع أوزاره ويسالم الدهر، بل عليه أن يثور عليه وينازله ويظل في صراع معه وعراك حتى يقضى الله في أمره"[1].

لكن شيئا من هذا لم يتحقق في الغالب الأعم، من وجهة نظر حسان، بفعل "الغزو الفكري"، الذي يراد له أن يقضي على "الخصوصيات الثقافية" للمسلمين، ليفعل فيهم ما أخفقت في فعله الآلة الحربية الغربية. وهنا يقول حسان: "انتفض الأوروبيون وأعوانهم انتفاضة رجل واحد للقضاء على هذا المارد العملاق (العالم الإسلامي) فتوالت هجماتهم وحملاتهم الصليبية المتكررة التي لم تزد المسلمين إلا عزماً على النصر أو الشهادة في سبيل الله وفشل أسلوب الحديد والنار ومن ثم فكر أعداء الإسلام في أسلوب جديد لا يقل ضراوة وخطراً من الغزو العسكري، وهو الغزو الفكري الذي نجح في أن يوجد جيلاً فرخ في مدارس أعداء الدين، وشرب من منابعهم وحج إلى قبلتهم!! ثم عاد ليسبح بحمد أوربا ويهتف باسم الغرب ويؤدى دوره بدقة وأمانة لمسخ هوية الجيل وزرع بذور التشكيك والإلحاد والتحرر، ونجحوا إلى حد بعيد في أن يخرجوا هذا الجيل من المستغربين الذين أغشى أبصارهم بريق الحضارة الغربية المادية المذهلة التي صادفت هزيمة نفسية مزرية في كثير من القلوب"[2].

ويرفض حسان كل ما يرد من ثقافات الغرب وطرق حياته ونظمه، وينهي الأمة الإسلامية عما يسميه "التسول على موائد الفكر الإنساني"، ويرى في تبني هذا الفكر خطأ كبيرا، فيقول: نحت الأمة الإسلامية شريعة الله عز وجل وحكمت قوانين الشرق والغرب!! فخابت وخسرت. ونزلت من عليائها إلى هذا الدرك من الذل والهوان الذي وصلت إليه

(1) محمد حسان، "جراح وأفراح: خواطر على طريق الدعوة"، (الرياض: دار المسلم)، ص: 18.
(2) المرجع السابق، ص: 71.

اليوم، بل وأصبحت قصعة مستباحة للذليل قبل العزيز وللضعيف قبل القوى وللقاصي قبل الداني... وأصبحت غثاء من النفايات البشرية تعيش على ضفاف مجرى الحياة الإنسانية كدويلات متناثرة ومتصارعة. تفصل بينها حدود جغرافية ونعرات قومية مصطنعة، وترفرف في سمائها راية القومية وتحكمها قوانين الغرب العلمانية وتدور بها الدوامات السياسية فلا تملك نفسها عن الدوران، ولا تختار لنفسها المكان الذي تدور فيه"[1].

ويضرب حسان أمثلة على هذا الغزو الفكري أو الخطط و"المؤامرات" الغربية الرامية إلى النيل من الخصوصية الثقافية" للمسلمين، وهي في نظره:[2]

1 – افتعال قضية المرأة: وهنا يقول: "حيث يحرص أعداء الدين على أن يوهموا الناس أن للمرأة قضية تحتاج إلى نقاش وذلك للانتصار لها، أو الدفاع عنها، ولذلك يكثرون الطنطنة والدندنة في وسائل الإعلام بكل صورها علي هذا الوتر بأن المرأة في مجتمعات المسلمين في معاناة دائمة وأنها مظلومة وإنها شق معطلة ومهملة وأنها لا تنال حقوقها وأن الرجل قد استأثر دونها بكل شيء".

2– إضعاف مناعة المجتمع المسلم، حتى يفقد الغيرة على دينه والحمية لعقيدته، وذلك من خلال الصحف والمجلات المنافية للأخلاق التي تُظهر المرأة بصورة فاضحة مخزية لحد أصبح معتاداً جداً عند كثير من الناس بل أصبح الإنكار لهذا التهتك تهمة يؤخذ عليها بالنواصي والأقدام، ونشر الفكر المنحرف بصورة منتظمة إلى أن يعتاد كثير من الناس عليه عبر المسلسلات والأفلام والندوات والأخبار والمقابلات وغيرها... وتصوير البيت والأمومة وقوامة الرجل بصورة مشوهة تتقزز منها النفوس وتأباها الطباع ... ومحاربة الحجاب بكل سبيل والدعوة إلى الاختلاط الفاحش المستهتر للزج بالطاهرات في مستنقعات الرذيلة والفتنة بحجة أن الأخلاق والتربية هما الأصل والأساس".

ويحاول حسان أن يضع آليات لمواجهة الغزو الفكري هذا، فيبدأ أولا بالاعتراف بوجود هذه "المشكلة" ثم يقترح ما يراه "انطلاقة صحيحة للقضاء على هذه العقبة"، وذلك بـ"غرس العقيدة الصحيحة الشاملة من كفر بالطواغيت والأنداد والأرباب والآلهة وصرف العبادة بجميع أجزائها لله جل وعلا وحده، ومن ولاء وبراء ولاء لله ولرسوله وللمؤمنين وبراء من

(1) من إحدى خطب الشيخ حسان المكتوبة، أنظر: www.mohamedhassan.org
(2) المصدر السابق.

الشرك والمشركين، ورد المسلم إلى هويته وانتمائه ليعتز بهذا الدين العظيم... ويكون على يقين أن دولة الإسلام وإن مرضت واعتراها الركود إلى فترات طويلة فإنها لا تموت بإذن الله!! وبالعودة مرة أخرى إلى كل ميادين الحياة لتحويلها إلى واقع عملي حي يشهد للإسلام والمسلمين شهادة عملية وذلك بإعداد الكوادر المسلمة المتخصصة المتقنة في كل مواقع العمل وميادين الإنتاج"[1].

ثم يقترح حسان في موضع آخر ما يعتبرها وسائل مهمة لنقل الأمة الإسلامية من التبعية إلى الريادة، وهي:[2] "إقامة الفرقان الإسلامي لاستبانة سبيل المجرمين، وتصفية العقيدة، وتنقية الشريعة، وتهيئة الفرد المسلم الذي يحول العقيدة والشريعة إلى منهج حياة، وبعث آداب السلوك والأخلاق الإسلامية، وجعل الولاء للإسلام فقط دون سواه".

ولا يختلف القرضاوي كثيرا عن حسان في رؤيته لشرور العولمة فيقول في إحدى خطبه: "العولمة صكها من صكها كمصطلح يغزون به عقلنا وأفكارنا. يقولون: الحداثة، وما بعد الحداثة، النظام العالمي الجديد، وبعدها العولمة. والعولمة في حقيقتها هي الأمركة. عولمة الناس أي أمركتهم حتى يصبحوا خاضعين للثقافة الأمريكية والفلسفة الأمريكية في عالم الاقتصاد، والثقافة والدين والأمن".[3]

ويفرق القرضاوي بين "العالمية" التي جاء بها الإسلام و"العولمة" الذي يدعو إليها الغرب عامة، وأمريكا خاصة، فبينما يدعو المسلمين إلى التفاعل الخلاق مع الأولى ينظر للأخيرة على أنها "فرض هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية من الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، وخصوصا عالم الشرق والعالم الثالث، وبالأخص العالم الإسلامي"[4].

لكن القرضاوي يبدو أكثر واقعية من حسان، حين يشدد على ضرورة أن يتفاعل الخطاب الديني مع عصر العولمة من دون أن يغفل الجوانب المحلية والإقليمية، وذلك لسببين، أولهما: أن هذه هي طبيعة الدعوة الإسلامية، فهي ليست دعوة عربية، ولا دعوة شرقية، وليست دعوة عرقية ولا إقليمية بحال، بل هي دعوة للعالمين. وثانيهما أن العزلة الآن لم تعد ممكنة،

(1) محمد حسان، جراح ، وأفراح، مرجع سابق، ص: 72.
(2) من إحدى خطب الشيخ حسان المكتوبة، المصدر السابق.
(3) من إحدى خطب القرضاوي، أنظر موقعه على شبكة الإنترنت www.qaradawi.net
(4) د. يوسف القرضاوي، "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة"، مرجع سابق، ص: 123.

و لم يعد في إمكان عا لم أو داعية أن يغلق أبواب مسجده أو معهده على نفسه، وعلى مصليه أو تلاميذه ويقول لهم ما يود أن يقوله من دون أن يسمع به أحد، فقد تقارب العا لم وصار "قرية صغرى".[1]

وبصفة عامة يضع القرضاوي تصورا رحبا لما يجب أن يكون عليه الخطاب الإسلامي في زمن العولمة، بما يجعله قادرا على الوصول إلى الناس، بإقناع عقولهم واستمالة قلوبهم. ويجمل خصائص هذا الخطاب في خمس عشرة نقطة هي: (يؤمن بالله ولا يكفر بالإنسان– يؤمن بالوحي ولا يغيب العقل – يدعو إلى الروحانية ولا يهمل المادية – يعني بالعبادات الشعائرية ولا يغفل القيم الأخلاقية – يدعو إلى الاعتزاز بالعقيدة وإلى إشاعة التسامح والحب– يغري بالمثال ولا يتجاهل الواقع – يدعو إلى الجد والاستقامة ولا ينسى اللهو والترويح – يتبنى العالمية ولا يغفل المحلية – يحرص على المعاصرة ويتمسك بالأصالة – يستشرف المستقبل ولا يتنكر للماضي – يتبنى التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة – يدعو إلى الاجتهاد ولا يتعدى الثوابت – ينكر الإرهاب الممنوع ويؤيد الجهاد المشروع – ينصف المرأة ولا يجور على الرجل – يصون حقوق الأقلية ولا يحيف على الأكثرية)[2].

وبالنسبة لتأثير العولمة على الخصوصية الثقافية يرى القرضاوي أن أمريكا تريد فرض ثقافتها الخاصة التي تقوم على فلسفة المادية والنفعية وتبرير الحرية إلى حد الإباحية، وتستخدم أجهزة الأمم المتحدة لتمرير ذلك في المؤتمرات العالمية". وهنا يستشهد بما جرى في مؤتمر السكان الذي استضافته القاهرة في صيف 1994، حيث محاولة تمرير وثيقة تبيح الإجهاض بإطلاق، وتجيز زواج المثليين، والاعتراف بالإنجاب خارج الزواج الشرعي، وكذلك بمؤتمر المرأة الذي انعقد ببكين سنة 1995، وكان استمرارا لمؤتمر السكان، وتأكيدا لمنطلقاته، واستكمالا لتوجهاته.[3]

ويقدم القرضاوي أدلة تبرهن على احترام الإسلام للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، فيؤكد أن الإسلام يعترف باختلاف الأمم، وحقها في البقاء، حتى لو كانت أمة من الحيوانات، فما بالنا بأمم من البشر. كما لا ينسي الخطاب الإسلامي البعد المحلي، فالأقربون أولى بالمعروف والشفعة.

(1) المرجع السابق، ص: 120 – 121.
(2) نفسه، ص: 54 – 55.
(3) نفسه، ص: 124 – 125.

ويصل تفاعل القرضاوي مع العطاء الفكري والحضاري للآخر ذروته في الجوانب السياسية والحقوقية، فيقول: لقد انتهى حصاد تجارب إنسانية من مختلف الإعصار ومختلف البيئات، تتمثل في "ضمانات" أساسية لحماية حق الشعوب ضد طغيان الحكام وأهوائهم، مثل المجالس النيابية، وما لها من حق مراقبة الحكومة ومحاسبتها، بل إسقاطها، ومثل الدساتير، التي تحدد علاقة الحاكم بالمحكوم، وتصون حريات الأفراد، وتحد من طغيان السلطات الحاكمة، ومثل حرية الصحافة، وتعدد الأحزاب، وتكوين النقابات، وحق الإضراب. ويجب علينا – نحن المسلمين – أن نعض بالنواجذ على هذه الضمانات، التي كسبتها الإنسانية بالجهاد الطويل مع الفراعنة والجبابرة والطغاة، وأن نعتبر الحفاظ على هذه الضمانات والمكاسب فرضا دينيا، لا يجوز التفريط فيه، لأن العدل والشورى والنصيحة، وأداء الأمانات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي أوجبها الإسلام لا تتم إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب"[1]

ولا يختلف جمال البنا عن سابقيه في نظرته للعولمة، إذ يرى فيها آخر صيحة أو مدى وصل إليه النظام الرأسمالي، كان فصلها الأول هو الغزو العسكري لنهب موارد المستعمرات، وفصلها الثاني هو الشراكة في إقامة المؤسسات الصناعية والتجارية بين الطرفين، أما الثالث فهو العولمة "التي جندت ثلاثة فيالق لا يمكن لأي دولة أن تقف أمامها وهي اختراق البورصات والانتقال المفتوح لرؤوس الأموال، وغزو السلع والمنتجات أسواق العالم في ظل الجات وبنود منظمة التجارة العالمية، والإعلام المعتمد على الأقمار الصناعية، والذي يقوم بالغزو الفكري والنفسي لفلسفة العولمة، بحيث يمكن في النهاية أن يأكل العالم كله الهامبورجر، ويشرب الكوكاكولا، ويلبس الجينز، ويشاهد الأفلام الأمريكية"[2].

لكن البنا لم يقع في فخ التشاؤم حيال العولمة على غرار ما جرى لحسان، و لم يخاف منها بالقدر الذي يخيف القرضاوي، إنما يؤكد أن "أن كل الأديان والنظم عجزت عن توحيد العالم كله، وأن قوى الدين واللغة والتراث والخصائص ستقف أمام طوفان العولمة، بحيث لا يمكن الاستحواز على الإنسان الأفريقي أو الأسيوي، وبوجه خاص الإنسان المسلم، الذي يقدم له الإسلام أكبر حصانة من الإذابة"[3].

(1) أنظر: د. يوسف القرضاوي، "الإسلام والعلمانية وجها لوجه"، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع).

(2) جمال البنا، "استراتيجية الدعوة الإسلامية في القرن 21"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، ص: 98.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ويتفاعل الخطاب الفكري لدعوة الإحياء الإسلامي التي أطلقها جمال البنا مع كثير من الأفكار التي أنتجها الغرب، فيؤكد أن الدور الذي قامت به الاشتراكية في التاريخ الإنساني لا يمكن إغفاله، ويتوقع أن يكون لها جولة أخرى، لأن وجودها أمر جدلي بالنسبة للرأسمالية. وينطبق المسار نفسه – في نظره – على القومية التي رزقت عوامل مواتية جعلتها تشغل الساحة، وتظفر في بعض الحالات بالصدارة. أما العلمانية فيدعو البنا إلى التصالح معها، ولا يرى أي تعارض بين العلمانية والإسلام في بعض الجوانب، ويؤكد أنها إن اختلفت مع الإسلام في أمور، لكن تظل لها أهمية حتى لا يطغى التدين الأخروي على التدين الدنيوي.(1)

لكن البنا لا يرى في أي من المذاهب الثلاثة بديلا عن الإسلام، فـ"الأديان أغنى وأثرى من أي فكر إنساني"، ويرد القومية والاشتراكية والعلمانية إلى أصلها الأوروبي، ويرى فيها نبتا لأرض غير أرضنا، لكنه يدعو إلى أن "نستوعب بعض دروسها التي تتلاءم معنا، ونعكف عليها لتعربيها"(2).

ويتعمق البنا في تفاعله مع العطاء الفكري والثقافي للآخرين فيقول: "نحن من دعاة إحكام اللغات الأجنبية والإطلاع على الثقافة الأوروبية، ولكن هناك فرقا بين أن نحكمها لحساب ثقافتنا الخاصة، وبين أن نحكمها على حساب ثقافتنا الخاصة. والمفروض أن نلم بكل الثقافات والمعارف، لأنها جزء من الحكمة التي هي هدفنا، والتي تدخل في مكونات الإسلام"(3).

ويجعل البنا من "الحكمة" التي تقوم في جزء منها على اقتباس المفيد من ثقافة الغير، مصدرا من مصادر الفقه، علاوة على أنها في نظره "أصلا من أصول الإسلام"، ويعيب على الفقهاء إهمالهم لها قائلا: "أغلب الظن أنهم عزفوا عن الاعتراف بأصل ومصدر مفتوح، غير محدد أو منضبط، يسمح بالانفتاح والتعددية، وهي صفات يضيق بها الفقهاء عادة، لأنها تفتح عليهم بابا لا يمكنهم التحكم فيه"(4).

(1) أنظر: جمال البنا، "موقفنا من العلمانية والقومية والاشتراكية"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي).
(2) المرجع السابق، ص: 123 – 124.
(3) جمال البنا "كلا ثم كلا"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، الطبعة الأولى، 1994، ص: 152.
(4) جمال البنا، "أصول الشريعة"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، الطبعة الأولى، 2006، ص: 109.

ويتبنى البنا تعريفا للحكمة مفاده أنها "العقل والعلم والفهم وإدراك روح الإسلام ومقاصده وقيمه"[1]، ليدعونا إلى أن "ننهل من كل معين لحكمة، من علوم وفلسفة وآداب وفنون دون حرج... فلا يكون هناك احتكار للمعارف ولا سدود قائمة تحول دون الإفادة من ذخائر الحضارة الإنسانية"[2]، ويقول: "ثورة المعرفة في العصر الحديث وتدفقها من أربعة أركان العالم، ووصولها عبر المطابع والقنوات الفضائية والإنترنت وخدمات التصنيف، وضع تحت أيدي البحاث كل كنوز العالم القديم، وكل مستجدات العصر الحديث، بحيث أصبح (الكتاب) أي القرآن يمثل دليل العمل والإطار العريض للخطوط الرئيسية، أما ما يملأ الحياة فهي هذه العلوم والفنون والمعارف التي تتدفق فيما يشبه الفيضان من كل الدول المتقدمة، وأصبحت رمز ثروة وقوة العصر الحديث"[3]، الذي يدعو البنا إلى الانخراط فيه والتفاعل معه.

* * *

رغم أن قضية "الخصوصية الثقافية" احتلت حيزا مهما من الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، فإنها لم تشكل تحديا كبيرا للمسلمين في بلادهم، ففرض الثقافات بالقوة ثبت فشله، ولنا في تجربة الاتحاد السوفيتي السابق بالقرم والقوقاز وآسيا الوسطى عبرة وعظة. والمزاوجة بين غطرسة القوة المفرطة وتسريب القيم لم يفلح هو أيضا في إزاحة الثقافات المحلية أو التعمية عليها، والتجربة الأمريكية الراهنة تقدم شاهدا جليا ودليلا دامغا على هذا. أما التغيير الطوعي والتدريجي، الذي يمكن أن تحدثه الدعوات والتبشير الديني، أو الاحتكاك الطويل بالمجتمعات الأخرى، فهو الأكثر وقعا وتأثيرا في هذا المضمار.

لكن قضية الخصوصيات الثقافية باتت تشكل تحديا كبيرا بالنسبة للمسلمين المقيمين في بلاد الغرب، والذين يتمسك كثيرون منهم بخصوصياتهم إلى حد مذهل، وإلى درجة تضر أكثر مما تفيد، لأنها تمنعهم من التفاعل الخلاق مع البيئة المحيطة بهم، وهو أمر يشجع عليه الإسلام ذاته، سواء في نصه، أو في التجربة التاريخية للمسلمين الأوائل.

(1) المرجع السابق، ص: 113.
(2) نفسه، ص: 116.
(3) نفسه، ص: 115 – 116.

ويحتاج هؤلاء إلى خطاب فكري إسلامي أكثر قدرة على التعاطي مع واقعهم الجديد. وظني أن مثل هذا الخطاب إن اشتد عوده واستوى على سوقه سيمثل إضافة مهمة في حل الإشكالية القائمة بين "الخصوصيات الثقافية" و"العولمة"، وقد يعيد في إطار "حوار الحضارات" طرح قضية "العالمية" بشدة، ليحض على التفاعل البناء والإيجابي بين أجزاء سكان الأرض برمتهم، من دون مآرب استعمارية تقوم على الاستغلال والنهب والاستعلاء.

صائم لكنه مفطر

فارق كبير بين رمضان الذي ينطوي عليه النص الإسلامي المؤسس وهو القرآن الكريم وكذلك المستقى من سنّة النبي (صلى الله عليه وسلّم) والقائم في أفعال الرعيل الأول أو "الجيل الفريد" الذي تحلق حول الرسول الكريم وبين رمضان الذي يحييه المسلمون الآن قولاً وعملاً. وهذا الفارق يتسع كل سنة، ويهرول في الإتجاه الذي سيجعل الأول غير الأخير، ليتحول الشهر الفضيل إلى مجموعة من الطقوس الدنيوية المادية البحتة، المغلفة بروحانيات سطحية، وتدبر عابر، وافتقاد للحكمة التي من أجلها فرض الله سبحانه وتعالى الصيام على أمة محمد والأمم التي سبقتها.

فالله فرض الصوم، لا ليعذب الناس بالجوع والعطش والامتناع عن أداء الغريزة الجنسية، بل ليسمو بأرواحهم إلى أقصى حد، ويرتقي بمشاعرهم إلى أبعد غاية، ويدفع غنيهم إلى الإحساس بما عليه فقيرهم، وصحيحهم بما عليه مريضهم، وقويهم بما عليه ضعيفهم. وفرض الله الصوم ليجد الإنسان فرصة قوية لتدريب نفسه على السلوك الصحيح، فيبني ما تهدم، ويعدّل ما مال، ويقوّم ما اعوج وانكسر، فإن كان من سريعي الغضب فليدرب نفسه على الحلم والصبر والتريث، وإن كان من محبي النميمة والجدل فليعلم نفسه السكوت الحكيم الذي هو من ذهب، وليتعود على أن يقول خيراً أو ليصمت، وإن كان من المنساقين بعمى وقلة بصيرة وراء غرائزهم فليقوي ذاته في مواجهة شهواته، ولا يرهن نفسه لخدمة جسمه، وليدرك أنه بالنفس لا بالجسم إنسان.

وفي كل الأحوال يعطينا رمضان فرصة لتجديد حياتنا، وليصبح كل واحد منا، إن صدقت عزيمته وسلمت نيته، إنساناً جديداً، لا يعبد الله على حرف، ولا يكتفي من الدين بطقوسه وقشوره، بل يلج إلى جوهره الأصيل وحكمته العميقة، فيصبح بحق المسلم الذي

تنطبق عليه الآية الكريمة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، ويصير المسلم الذي يباهي به الرسول الأمم يوم القيامة، وليس المسلم الذي لا يمثل سوى قطرة ضائعة في "غثاء السيل"، فتتداعى الأمم عليه كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها.

لكن ما يجري في الواقع شيء آخر، فأكثر المسلمين المعاصرين حولوا رمضان إلى شهر دعة وراحة وكسل، ونسوا أن الصحابة خاضوا معركة "بدر" في رمضان، وأن صلاح الدين قد هزم الصليبيين في رمضان، وأن العرب قد هزموا إسرائيل في رمضان. كما حولوا رمضان إلى شهر تسلية تتسابق على إشباعها شاشات الفضائيات، المتخمة بالمسلسلات والأفلام والمسرحيات وبرامج المسابقات التافهة واللقاءات السطحية مع أهل الفن، إلى الدرجة التي أصبح عندها الممثلون والمخرجون والمنتجون من العلامات المميزة لهذا الشهر، أكثر من علاماته الأصيلة التي شرع الله من أجلها الصوم.

وبات أكثر المسلمين يستهلكون في رمضان أضعاف أضعاف ما يأتون عليه في الشهور التي تسبقه وتليه، ليحولوه من شهر الصوم إلى شهر الأكل، وصارت لرمضان صورتان عند النسبة الكاسحة من العوام، صورة في النهار، حيث الامتناع عن الأكل والشرب وخلافه من الخدمات التي تقدم للجسد، وصورة في الليل حيث يصبح الجسم سيداً، بخلاياه وغرائزه وأشواقه، وتتوارى الروح في ركن من النسيان والإهمال.

وهذا الفصام المزمن، الذي طالما رصدته أقلام وعدسات في أقصى الشرق والغرب، أضر بصورة المسلمين إلى حد كبير، وجعلهم عبئاً على دينهم الذي ينطوي على قيم روحية سامية من دون أن يهمل الجسد ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ﴾، ويجعل للآخرة الأولوية من دون أن يغفل الدنيا ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا﴾. لكننا جرنا على هذا التوازن، وخرجنا عن تلك الوسطية، فأعطينا للأدنى أولوية على الأعلى، ودسنا بأقدامنا المعاني الكبرى التي من أجلها شرع الله الصوم.

لقد بح صوت الذين ينادون كل عام في أمة محمد لتعود إلى رشدها وتتوب عن غيها، ولتتعامل مع رمضان بنزاهة وعدل يليق بما ورد عن الشهر الفضيل في محكم التنزيل، وفي ما كان يفعله الرسول وصحابته، لكن الناس آفتهم النسيان، وهذه ليست آفة المسلمين وحدهم، بل آفة البشرية جمعاء، التي تحول أغلبها إلى آلة استهلاكية نهمة، فصار الإنسان سلعة، تباع وتشترى، مع أنه خليفة الله في أرضه، ومعجزته الكبرى.

القتل باسم الله

رغم الايجابية التي ينطوي عليها مصطلح "التسامح" فإن الناقد الايطالي أمبرتو إيكو له فيه رأي سلبي لافت حيث يقول: "هو مصطلح مبهم، وهو بإيحاز، مصطلح لامتسامح، حيث إنه يفترض بالفعل، وفقا لرافضيه، بأنه يمكن لنا الاعتقاد بأن شخصا ما غير مقبول بشكل أساسي، أو أنه أدنى منا مرتبة، ولذا فمن الأفضل تحاشيه، بيد أننا نتسامح معه من باب الأدب، أو إيثارا لمبدأ السلامة". لكن إيكو يمقت العنصرية البدائية أو "اللاتسامح الحيواني" الذي يُعزى إلى أسباب بيولوجية، ويراه الأخطر بين ألوان التعصب قاطبة. إذ يمكن مواجهة "العنصرية العلمية" بإبداء الحجج العقلية المقنعة.

وينطلق الدبلوماسي الإيطالي مايكل أنجلو ياكوبوتشي في كتابه المهم "أعداء الحوار" من هذا ليتتبع استمرار قيم اللاتسامح وأعراضه في الأديان والمذاهب والفلسفات والممارسات البشرية، في مشارق الأرض ومغاربها. وهو بحث عريض ومطول وعميق يصفه هو قائلا: "بحثي هذا لا يسعى وراء عرض صنائع السوء، والنفس السوداء لهذا الدين أو ذاك، أو لأيديولوجية أو لأخرى، أو لعرق أو لآخر، أو لحركة سياسية أو لأخرى، بل إنه يسعى للتأكيد على أننا كلما مددنا أعيننا في الزمان والمكان، أدركنا أنه لا يوجد بشر أو شعوب، فقط من حيث الجوهر، أخيار أو أشرار، وأنه لا توجد عقائد أو أيديولوجيات حسنة تماما أو سيئة تماما، بل يوجد فقط أناس على قناعة راسخة بأن بعض الأفكار تمثل الخير المطلق، والأفكار المعارضة تمثل الشر. وهذا يحدث لأن هؤلاء يفسرون بطريقة جامدة، تفتقر إلى الإستناد النقدي للمُثل والنواميس التي انتقلت إليهم من خلال معلمين بارزين، ومن خلال حكمة تكونت عبر آلاف السنين. مُثل ونواميس أصبحت في النهاية سجنا لهم، لايمكنهم التحرر منه، حتى وإن غيروا الظروف".

ويبدأ ياكوبوتشي باللاتسامح الديني، الذي يعتبره "القتل باسم الرب" ويظهر في الحروب المقدسة والقتل الشعائري والانتحار الجماعي واضطهاد المنشقين، ثم يقول: "إن رحلة بين أعداء الحوار ينبغي أن تبدأ، حتميا، من الدين. أحد أضخم الموضوعات التي تفرض نفسها في كل حديث عن اللاتسامح، ودائما تحظى منه بنصيب الأسد". ومن ثم فإن العديد من أشكال التعصب مثل كراهية الأجانب، والعنصرية، والاضطهاد، مرتبطة بالممارسات الدينية في جانب منها، رغم أن مختلف العقائد تحض على التضامن والشفقة، ورغم أن الدين، مهما كان تجسده التاريخي، ثبت أنه منبع لا بديل عنه للرحمة والعدالة.

إن البرهنة على هذه المقولة يمكن أن تعود بنا إلى بدء الخليقة، لنتتبعها في مسيرة التاريخ البشري كله، لكن التقاط بعض الأحداث التي وقعت في العقود الأخيرة يكفي للدلالة على ذلك. فالشاب اليهودي المتطرف إيجال عامير الذي قتل رئيس الوزراء الإسرائيلي اسحق رابين برر ما أقدم عليه بقوله: "لقد أمرني الله بذلك، ولست نادما" وكان في هذا يمتثل لنصوص عديدة في التوراة والتلمود تحض على القتل. ولم تضع الحرب بين الكاثوليك والبروتسانت في أيرلندا أوزارها إلا قبل سنوات بعد أن أزهقت مئات الآلاف من الأرواح. والخيمني كان يرسل الأطفال ليفتحوا حقول الألغام أمام جنود المشاة، وفي أعناقهم مفاتيح الفردوس. والأصوليون الهندوس قاموا بهدم مسجد قديم وتسويته بالأرض مخلفين آلاف القتلى.

ويعود اللاتسامح الذي تنتجه الممارسات الدينية المجافية لمقاصد الأديان وغاياتها، في نظر ياكوبوتشي إلى ثلاثة أسباب رئيسة، أولها: تسييس الدين، وهو بدأ في اتحاد مهام الحاكم والكاهن في شخص واحد أو التحالف بينهما، الذي استمر قرونا عانت فيها شعوب الغرب من تبادل المنافع بين السلطتين الكنسية والزمنية، وتسخير مختلف السلطات للدين بتحويله إلى أيديولوجيا واستغلاله في كسب الشرعية، والتلاعب بالجماهير، ورفع الغطاء عن المعارضين باتهامهم بالرفض أو الهرطقة أو الردة. وثانيها: هو قيام بعض رجال الدين في المسيحية واليهودية، بالحيلولة دون العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه، عبر الكهنوت. وقيام بعض علماء الدين ورموزه في الإسلام بمحاولة لعب الدور نفسه، رغم أن إحدى ركائز الإسلام هي عدم وجود أي واسطة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى. أما السبب الثالث، فهو قيام أتباع كل دين برفض "الأغيار" أو أتباع الديانات الأخرى، فاليهودية رفضت المسيحية،

والأخيرة ترفض الإسلام، والأخير لا يرفض الاثنين لكنه يعتمد مسارا معينا لهما، انطوى عليها القرآن الكريم، الذي يقول: ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾.

كما أن أتباع الديانات السماوية الثلاث يرفضون الأديان والمذاهب الوضعية، ويطلقون على أتباعها اسم "الوثنيين". وقد بلغت هذا الرفض ذروته في مصر القديمة، حيث تم هدم معابد المعرفة، وتحويلها عنوة إلى كنائس، علاوة على قتل العلماء والفلاسفة، وفي مقدمتهم هياباتيا. وهنا يقول ياكوبوتشي: "بداية من عام 609 م، ومع تكريس البانثيون في روما أثناء بابوية بونيفاتشو الرابع بدأ افتتاح كنائس عديدة فوق المعابد، كنيسة تلو أخرى". ثم يسرد موجات أخرى من التعصب باسم المسيحية، مثل الصراع بين المسيحيين أنفسهم حول الثوابت العقدية، وموضوعات الهرطقة الكبرى، ثم حرب الفرنجة التي رفعت شعار "الصليب"، وبعدها محاكم التفتيش في القرون الوسطى، والتي تعد أكثر النقاط سوادا في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، وتلاها مطاردة الساحرات، ثم ظهور البروتسانتية التي أدت إلى أن تصير أوروبا مسرحا لحرب دينية طويلة، أظهر فيها الطرفان أدلة متساوية على البشاعة والغلظة، لم تنته الفصل الأكثر دموية فيها إلا مع صلح وستفاليا عام 1648 الذي أنشأ مجتمعا دوليا جديدا يقوم على أساس الدولة القومية.

لكن قيام الدولة القومية وانتشار التحديث والحداثة لم يقضيا على الأصولية المسيحية، التي ولدت في الولايات المتحدة، وظلت تترعرع فيها حتى أوصلت أحد رجالها وهو جورج بوش إلى سدة السلطة، والذي سعى إلى تنفيذ أكثر أطروحات الإنجليين تعصبا، باحتلال العراق وأفغانستان، لتعبيد الطريق أمام الحرب الأخيرة التي تشهد عودة المسيح، كما يعتقد هؤلاء.

وجاءت الأصولية الإسلامية لتجنح بعيدا عن تعاليم الإسلام التي تحض على الرحمة، وتؤمن بحرية الاعتقاد، وتمنع الواسطة بين الإنسان وخالقه. وأخذت هذه الأصولية، لاسيما في شقها السياسي، تنتج خطابا معاديا للآخر، سواء من بين المسلمين الآخرين، الذين يشكلون التيار العريض والعام من بين شعوب العالم الإسلامي، أو أتباع الجماعات والتنظيمات الإسلامية الأخرى، دعوية كانت أم مسيسة، أو أتباع الديانات الأخرى.

محاولة موضوعية لفهم "الرسوم الدنماركية"

حاولت قلة متطرفة في أوروبا، تعتلي صحف صفراء، ومنظمات عنصرية أن تسيء إلى الرسول الكريم فأحسنت إليه، من حيث لا تدري، وعلى عكس ما أرادت، وما صورت لها أذهانها المريضة بداء الإفلات الذي تسميه زورا وبهتانا "حرية تعبير" مع أن الحرية لا تعني الفوضى، كما أن التجرؤ على عقائد الناس ليس شجاعة، بل وقاحة، من الضروري أن يكون هناك قانون دولي يضع حدا لها، ويخمدها في مهدها، حتى لا تؤدي إلى فتنة، لعن الله من أيقظها، ومن ينفخ في نارها.

ووجه الإحسان للرسول الكريم، ليست الصور البذيئة التي نشرتها صحف في الدانمارك والنرويج وفرنسا وأسبانيا، ولا بعض التعنت الرسمي الغربي والمكابرة في الاعتذار إلى أمة تشكل أكثر من خمس البشرية، ولا حتى المبالغة في رد الفعل لدى بعض الغيورين على دينهم بحرقهم سفارات غربية، بل في "التوحد" الذي ظهر عليه المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها وهم ينتصرون لدينهم بطريقة عفوية وبإخلاص شديد حسدهم عليها كاردينال تشيكيا للكاثوليك، وفي النية التي انعقدت على أن يطلق المسلمون رسالة مستمرة بكل الوسائل الحديثة الممكنة لتعريف الناس بأخلاق الرسول وفضله على البشرية، وفي اتجاه كل من منظمة المؤتمر الإسلامي وجامعة الدول العربية إلى السعي في إصدار قرار من الأمم المتحدة مصحوب بفرض عقوبات محتملة لحماية الأديان، وأيضا في المظهر الحضاري والإنساني الذي ظهر عليه بعض رجال الدين والساسة بأوروبا وغيرها في تعاملهم مع هذه الأزمة الخطيرة، وفي إبداء احترامهم للنبي صلى الله عليه وسلم.

وإذا كنا نعلم الكثير عن تفاصيل غضبة العالم الإسلامي، فإن ما يجب ألا يسقط سهوا ولا عمدا من أذهاننا هو أن الغرب لم يكن كتلة واحدة في رؤية هذا الحدث الجلل، بل إن

فيه رجالا ومفكرين كانوا أكثر حدة في رفض الإساءة للرسول الكريم من بعض المسلمين أنفسهم، وذلك من منطلق احترامهم لمشاعر الناس الدينية، وتبصرهم الجلي بالقاعدة الذهبية التي تقول "إن حريتي تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين" وأن تجريح عقائد الناس ليس مجالا للأفعال الصبيانية الرخيصة، التي يرتكبها بعض المغرضين أو الملحدين، الذين وصل الغرور ببعضهم إلى الإدعاء بأن من حقه أن يرسم صورة الله نفسه.

إن المتطرفين من الجانبين سيحاولون أن يصوروا ما جرى على أنه حرب دينية بين الإسلام والمسيحية، متغافلين عن قيام بعض الغربيين بالإساءة إلى السيد المسيح عليه السلام مرارا، في أعمال سينمائية وفي صور وكتابات لا حصر لها، وأن المسلمين في الغرب كانوا هم أكثر المحتجين على مثل هذا المسلك المعوج. كما سيحاول المتطرفون من بيننا أن يهيلوا التراب على مواقف ناصعة في الأزمة الأخيرة، وقفها "الفاتيكان" و"الكنيسة الأرثوذكسية في روسيا" وقادة الكنائس المصرية والرئيس الفرنسي، رئيس وزراء النمسا وكثير من المسؤولين في أوروبا وخارجها، واتحاد القساوسة في الدانمارك الذي طالب بعدم المساس بالعقائد وإهانة الأنبياء والرسل، وكذلك حاخامات يهود انضموا إلى قافلة الرافضين لما جرى.

وفي غمرة الحدث الجلل يجب ألا ننسى عدة أمور حتى يمكننا أن نقيم ما جرى على وجه الصواب، دون تسرع أو انحياز إلى الفوضى أو الغوغائية التي لن تنتج أي شيء مفيد على المدى الطويل. الأمر الأول أن هناك دراسات تبين أن أغلب الأوربيين ملحدون، وأن من بين ثمانمئة مليون كاثوليكي في العالم أجمع لا ينتظم في الذهاب إلى الكنائس إلا ما يربو قليلا على عشرة ملايين شخص، وهذا أمر يجب أن يقلق المسلمين أكثر مما يفرحهم، فالمسيحي المؤمن، كما قال الشيخ محمد الغزالي رحمة الله عليه، أفضل كثيرا ممن لا يؤمن بالله، والإساءة للرسول الكريم لم تأت من مسيحي يدافع عن دينه، بل أتت من أناس لا يحترمون أي دين.

كما أن هناك في تاريخ العلم والثقافة الأوروبي من أنصف رسول الله إنصافا كبيرا. وهناك دراسة مهمة للدكتور نجم عبد الكريم وسمها بـ"كيف ينظر عباقرة أوروبا إلى شخصية رسول الله؟"، قدم فيها استشهادات بالغة الأهمية على إنصاف علماء ومثقفين وأدباء أوروبيين للرسول الكريم. فهاهو توماس كارلاريل يصف الرسول في كتابه الأثير "الأبطال" بأنه راسخ المبدأ، صارم العزم، بعيد الهم، كريمٌ، برٌ، رؤوفٌ، تقيٌ، فاضلٌ، حرٌ، جمّ البِشر والطلاقة، حميد العشرة، حلو الإيناس، مشرق الابتسامة. أما الشاعر الفرنسي لامارتين فيقول "محمد

أقل من إله، وأعظم من إنسان، أي أنه نبي".

ويمدح جوستاف لوبون الحضارة الإسلامية، ويرى أن الإمبراطورية التي أنشأها المسلمون كانت الأقل سفكا للدماء في تاريخ الإنسانية، رغم ادعاء البعض انتشار الإسلام بحد السيف. ويقول لوبون عن القرآن "حسب هذا الكتاب تقديساً وخلوداً أن القرون التي مرت عليه لم تستطع أن تجفف ولو قليلاً من أسلوبه الذي لا يزال نقياً، كأن الأمس هو عهده بالوجود".

وفي كتابه العمدة "تاريخ الأدب العربي" يقول المستشرق النابه كارل بروكلمان إن محمدا جاء لينير الدرب لمن كانوا يسيرون في الظلام. أما كتاب "ألف شخصية عظيمة" لبلانتاجيت سومرست فراى فيشهد أن "الكثيرين من المغرضين طمس معالم شخصية نبي الإسلام، حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق، إنه شخصية كبرى في تاريخ العالم، فضلاً عن أنه نبي مرسل".

ويهاجم الكونت دى بول نيفيلييه رجال الدين المسيحي الذين تعمدوا التغاضي عن فضل الإسلام والمسلمين على الإنسانية جمعاء، فيما يتخذ المستشرق الفرنسي ألفونس إينين دينييه، الذي أعلن إسلامه عام 1927، الموقف نفسه، مدافعا عن الإسلام والرسول الكريم.

وها هو الروائي الفرنسي العظيم أناتول دى فرانس، يتحدث على لسان أبطال إحدى رواياته قائلا: "أشأم أيام التاريخ هو يوم معركة بواتييه عام 732 عندما وقف الزحف الإسلامي، حيث توقفت الفنون والحضارة العربية أمام البربرية الأوروبية". ويذهب الأديب الألماني الخالد جوته في الاتجاه نفسه، معظما مكانة الرسول في تاريخ الإنسانية جمعاء، ومستشهدا في أعماله بالقرآن الكريم والسيرة النبوية، حتى قيل أنه قد أسلم سرا.

والأمر نفسه تكرر في أدب روائي وكاتب الأرجنتين العظيم خورخي بورخيس، الذي هام عشقا في حضارة الشرق وأدبه، وظهر تأثره البالغ بالقرآن الكريم. وينصف العلامة رودينسان حضارة المسلمين قائلا: "إن علوم أوروبا فيما تلا الحروب الصليبية، والقرون الوسطى هي كلها علوم عربية الأصول إسلامية المصادر". ويؤكد العالم الفرنسي جوزيف كالميت أن "المسلمين هم الذين قدموا الثقافة المثمرة للحضارة المعاصرة، بينما كان غير المسلمين يتلقون هذه الثقافة العربية الإسلامية بكل فخرٍ واعتزاز.

ويقول الشاعر الأمريكي الكبير واشنطن إيرفينج: "كانت أمية محمد إحدى دلائل معجزة النبوة عند هذا الرجل الأمين الصادق، الذي بعثت به السماء لمهمة مقدسة، وكان حريصاً لإيصالها بالحب، بعد أن علمته السماء... كان يحارب من أجل العقيدة، لا من أجل مصلحة شخصية".

والأمر الثاني أن أداء الجاليات الإسلامية في الغرب لا يخدم الإسلام كثيرا، فالجهد الذي يبذلونه في تبصير الناس بحقيقة الإسلام قليل، وسلوك بعضهم يسيء إلى دينهم، كما أن انغلاقهم على أنفسهم، ورفض الإندماج الإيجابي في المجتمعات التي يعيشون فيها ويستفيدون منها يقلق اليمين الأوروبي المتطرف منهم، فينعكس هذا سلبا على الإسلام.

أما الأمر الثالث فيتعلق بالصبغة السياسية التي سيطرت على مضمون الصور المسيئة للرسول الكريم، من زاوية ربطها بين الإسلام والإرهاب، وهي صورة مستقرة في أذهان الكسالى في الغرب، الذين يصدقون ما تبثه إليهم وسائل إعلام مغرضة، ومناهج تعليمية وتربوية محرفة، ولا يكلفون أنفسهم عناء البحث عن الحقيقة، ومن بين من رسم هذه الصور ومن نشرها، حيث اعترفا في مقابلة صحفية أجريت معهما بعد تفاقم الحدث أنهما لا يعرفان كثيرا عن الإسلام، ولا يدركان شيئا عن سيرة الرسول.

والأمر الرابع يرتبط باحتمال استغلال القوة التي تبشر بصراع الأديان والحضارات في العالم هذا الحدث في البرهنة على صواب رؤيتها، وهي مسألة يجب أن يعيها جيدا العقلاء من المسلمين والمسيحيين على حد سواء، ويواصلوا الحوار الدائر بينهما، درءا للفتنة، وتحقيقا لرسالة العدل والمحبة والإخاء والسلام التي تحملها رسالات السماء.

وقفة مع البرامج الإسلامية المتلفزة

عشرات من الشاشات التي تطل على عيون المشاهدين العرب، وتسكب في آذانهم العقيدة والفريضة والتعاليم والطقوس والقيم الإسلامية، عبر برامج عديدة، بعضها تقدمه قنوات دينية صرف، وبعضها تجود به القنوات العامة والمنوعة، التي لا يمكنها أن تهمل هذا الصنف من البرامج الذي تنجذب إليه جماهير غفيرة من المحيط إلى الخليج.

والقاسم المشترك بين الأغلبية الكاسحة من هذه البرامج يدور حول أمرين أساسيين، الأول هو استخدام التلفزيون بوصفه مجرد إذاعة مسموعة، حيث يطل على الناس من الشاشة رجل واحد، يتحدث إليهم بصوت جهير، أو يخطب فيهم بلغة حماسية، أو يتلقى أسئلتهم وملخص مشكلاتهم ثم يجيب عليها حسب رؤيته وتقديره ووفق ما تسعفه به الذاكرة من أسانيد "شرعية"، ويطلق أحكامه من طرف واحد، وليس أمام السائل والمستفسر الذي يرى شفتي الشيخ ويسمع الحروف الخارجية منهما سوى أن يهز رأسه، أو يصمت، أو ينصرف إلى شيخ آخر، في بحث نهم عن الفتاوى. والثاني هو اعتماد من يقدمون هذه البرامج على إعادة طرح ما هو موجود على صفحات الكتب القديمة، بحيث يتحول الشيخ أو الواعظ إلى مجرد ببغاء يردد ما قرأ وحفظ، فتأتي لغته قديمة مهجورة، وأفكاره وتصوراته بعيدة عن مجريات واقع يتجدد باستمرار.

ورغم رسوخ أقدام بعض القنوات الإسلامية مثل "الناس" و"المجد" و"الرحمة" و"الرسالة"، ومع ظهور برامج دينية ثابتة في فضائيات كثيرة، فإن الأغلب الأعم يفضل التقليد على التجديد، وإرضاء العوام على إيقاظهم، والنيل من المخالفين في الرأي وتجريحهم بدلا من الدخول في حوار بناء معهم. ومن ثم فإن الطاقة الإعلامية الإسلامية الجبارة التي تضخها الشاشات الزرقاء تبدو وكأنها حرث في ماء، لا تربي نفسا، ولا تبني عقلا، ولا تشبع ذائقة،

لينحصر دورها الأساسي في جذب المشاهدين واصطيادهم، ليتحولوا إلى زبائن أو مستهلكين للبضائع التي ينتجها شيوخ (مطوعون)، ينظر كثير منهم إلى الأمر برمته على أنه تجارة بحتة.

والكثير مما يقال في هذه البرامج يغذي نزعة الناس إلى البحث عن خلاص فردي، وبدلا من أن يهذب شهواتهم وغرائزهم فإنه يطلقها في اتجاه النهم إلى استهلاك كل شيء، بدءا من السلع الضرورية والكمالية وانتهاء بـ"الجنس الحلال"، تحت تبريرات تلوي عنق النصوص، وتوظفها في غير ما نزلت من أجله، ولا تراها في سياق الظروف القاسية التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك من قبيل: "وأما بنعمة ربك فحدث" أو "إن الله يحب أن يرى آثار نعمته على عباده" و"لا تنس نصيبك من الدنيا".. الخ.

فبعض شيوخ هذه الفضائيات يركب الواحد منهم سيارة فخيمة، ويسكن قصرا أو ما يشبهه، ويأكل من الطعام ما لذ وطاب ويتعطر بأغلى الروائح ويرتدي أفخم الثياب، ثم يخرج على الناس متحدثا عن الترشيد والتقشف والتراحم والتكافل الاجتماعي، وعن عيش النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يقول "أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة" ويقضي يومه على التمر واللبن، ثم يسهبون في وصف ثياب سيدنا عمر بن الخطاب المرقعة، وجلده الذي تقرح من أكل الزيت في عام الرمادة وهو خليفة المسلمين فكان يقول لنفسه مؤدبا إياها: والله لن آكل من غير ما تأكل منه الرعية، ثم يعرجون على قنديل بيت مال المسلمين الذي كان يطفئه عمر بن عبد العزيز ويشعل قنديله الخاص حال انتهائه من مطالعة أمور الناس وجلوسه في منزله، لأنه لا يجوز أن يستغل المال العام في شأن خاص حتى ولو كان مجرد قطرات من زيت تضيء مصباح بسيط.

وما يزيد الطين بلة أن بعض هؤلاء يتكسبون من الوعظ والفتوى والرأي الديني، ناهيك عن قراءة القرآن والدعاء. وليس هناك ما يمنع أن يتقوت الإنسان من عمل ذهني، فهذا طبيعي ومشروع بل وضروري حتى يتفرغ بعضنا للتعمق في دراسة علوم الدين ويعلمونها للناس. لكن التوسع في الكسب إلى درجة تحول الأمر برمته إلى تجارة يضر ضررا بالغا بمضمون رسالة الدين، التي تسعى إلى الامتلاء الروحي وتحقق السمو الأخلاقي وتقيم اعوجاج الدنيا وتحارب شرور النفس وتهذب شهواتها. فبعض هؤلاء الشيوخ يتحولون إلى شركاء في تلك القنوات، وبعضهم يوقع معها عقودا بمرتبات ضخمة، وبعضهم يأخذ نصيبا أو نسبة من تكلفة كل اتصال هاتفي يقوم به أحد الناس سائلا أو مستفسرا عن قضية دينية أو حكم

شرعي. ووصل الأمر إلى أن يحول بعضهم صوته وهو يقرأ القرآن أو يؤذن أو يدعو أو يعظ إلى "رنة" للهواتف الجوالة، والأقسى والأشد مرارة هو أن بعضهم يتكفل بأن يدعو الله لك مقابل أن اتصالك برقم معين، ويحرمك أنت شخصيا من الدعاء والتضرع إلى الله وهو نصف العبادة، يكفي الإنسان فيها أن يخشع ويحسن الظن بخالقه سبحانه وتعالى، ويلجأ إليه ويقول له ما يريده، بأي طريقة وأي لغة وأي لهجة، أو حتى وهو صامت، لأن الله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

إن الأغلبية الكاسحة من هذه البرامج تهمل القضايا الأساسية والملحة التي يجب على الدين أن يتصدى لها، ويخوض غمارها، ويجيب على أسئلتها كافة، ويقدم في هذا ردودا شافية كافية، لا تغادر سقما. ومن بين هذه القضايا حدود الائتلاف والاختلاف بين الدين والعلم، والفروق الجوهرية بين الدين والتدين وعلوم الدين، ومدى ملاءمة أطروحة "إسلامية المعرفة" لمقتضيات العصر، والعلمانية وأشكالها وما إذا كانت تعمل ضد الدين بالضرورة، وسبل التجديد في الفكر والفقه الديني، وطرق فتح باب الاجتهاد الذي أغلقناه بأيدينا، والمواطنة في الفكر السياسي الإسلامي، والمقاومة في نظر الإسلام بشتى ألوانها المسلحة والمدنية والتحايلية، والعلاقات الدولية في الإسلام، وحدود التعامل مع الآخر، والحرب العادلة كما يراها ديننا في نصه وتأويله، والتنمية من منظور إسلامي، وظاهرة الإسلاموفوبيا وكيفية تبديدها، والأصالة والمعاصرة والأساليب المثلى لفض الاشتباك بينهما، والإستشراق الذي عني بدراسة الإسلام والمسلمين، والحوار بين المذاهب الإسلامية، وفتن المسلمين المعاصرة وطرق تجنبها، والعمارة الإسلامية، والقيم العامة التي ينطوي عليها الإسلام مثل العدالة والمساواة والحرية والتسامح والإخاء والعفو والإحسان... الخ.

إن هذه القضايا جديرة بأن يلتفت إليها شيوخ الفضائيات بدلا من تكرار ما قيل آلاف المرات من قبل، وإلا سنظل نحرث في ماء، وسنجني ربما من غير دراية ولا قصد على الإسلام.

أوروبـا المسلمة

هذا عنوان مقالة للباحث الأمريكى ذى التوجهات الصهيونية دانيال بايبس كتبها بصحيفة "نيويورك صن" فى مايو 2004، ورأى فيها أن أوروبا تتحول لتصبح "إقليما إسلاميا" بعد أن كانت معقل المسيحية التليد، وهو بالطبع لم يقصد الدفاع عن الإسلام إنما التحريض عليه. وبعدها تعالت الأصوات التى تهاجم القرآن والرسول – صلى الله عليه وسلم– فى الغرب، فوجدنا السكرتير الخاص لبابا الفاتيكان بنديكتوس السادس عشر يقول فى مقابلة مع مجلة "زودوتيشة" الألمانية فى يونيو 2007: "لا يجب أن نهمل المساعى الرامية إلى أسلمة الغرب". أما البابا نفسه فقد ألقى محاضرته الشهيرة التى استعان فيها بحادثة ونص قديم لوى فيه عنق الحقيقة ليثبت أن الإسلام غير عقلانى، معتقدا أن هذا هو المدخل الصحيح لتخويف الأوروبيين من آخر الأديان السماوية.

وبعدها رأينا موجة الرسوم الكاريكاتورية للرسول، ورأينا رجل دين ألمانياً يدعى رولاند فيسلبرج يضرم النار فى نفسه بساحة دير مدينة إيرفورت احتجاجاً على انتشار الإسلام بالقارة العجوز. لكن هذا لم يوقف انتشار الإسلام، إلى درجة أن مكتب الهجرة فى فيينا أحصى دخول 63 أوروبيا إلى الإسلام كل يوم، فيما ذكرت دراسة لوزارة الداخلية الفرنسية أن 3600 شخص يعتنقون الإسلام سنويا فى فرنسا، التى بات بها 2300 مسجد، ونحو 7 ملايين مسلم. وفى الدنمارك، يعتنق شخص واحد على الأقل الإسلام يوميا، حسب صحيفة "البوليتيكن"، وتجاوز عدد الدنماركيين الذين أسلموا منذ نشر الصور المسيئة للرسول 5000 شخص.

وفى هولندا زاد إقبال المواطنين على شراء المصاحف المترجمة، وأسلم ثلاثة بعد أسبوع

واحد من عرض فيلم "فتنة" الذى يسىء إلى الإسلام. أما فى بلجيكا فأصبح ثلث سكان العاصمة بروكسل من المسلمين، حسب صحيفة "لاليبر بلجيك"، وتضاعف عدد المسلمين فى البلاد خلال السنوات العشر الأخيرة، وتصدر اسم محمد أسماء المواليد الجدد منذ مطلع الألفية الثالثة، الأمر الذى سيجعل الدين الإسلامى هو الأول بهذه المدينة الأوروبية العريقة.

وفى السويد اعتنق 15 ألف مواطن سويدى الإسلام بعد أزمة الرسومات المسيئة للرسول، ليزيد عدد المسلمين هناك إلى ما يربو على 120 ألف شخص، الأمر الذى حدا بالسلطة إلى الاعتراف بالإسلام وتدريسه فى المدارس الحكومية. ويتقدم عدد المسلمين فى إسبانيا إلى ما يزيد على مليون ونصف المليون، وسيصبحون ربع السكان فى فرنسا بحلول عام 2025. وفى بريطانيا يتزايد عدد مرتادى المساجد سنويا إلى درجة أن صحيفة "ديلى تليجراف" تتوقع أن يتجاوزوا عدد من يحضرون صلاة الأحد فى الكنائس بعد عشر سنوات، وهو التطور الذى جعل روان ويليامز، كبير أساقفة كنيسة كانتربرى يدعو، فى حديث لهيئة الإذاعة البريطانية فى فبراير 2008، إلى تطبيق بعض جوانب الشريعة الإسلامية فى بريطانيا، بغية الحفاظ على التماسك الاجتماعى.

وقبل أيام زارتنى باحثة مصرية تواصل دراساتها العليا فى ألمانيا، وأكدت لى أن عدد الألمان الذين ينخرطون فى الطرق الصوفية يزداد بشكل لافت. وهى المسألة التى تؤكدها صحيفة "دى فيلت"، التى قالت بلا مواربة: "الإسلام ينتشر فى ألمانيا بصورة متزايدة". ورغم عدم وجود إحصائيات رسمية حول هذه المسألة فإن التوسع فى بناء المساجد يدل عليها، حيث وصل عددها إلى 18 مسجدا، وهناك 120 أخرى تم وضع خطط تشييدها، خلافا للزوايا الصغيرة المنتشرة فى أماكن عديدة. وقد حدا هذا برجل الاقتصاد والكاتب الألمانى تيلو ساراتزاين إلى أن يقول فى كتاب وسمه بـ"ألمانيا تلغى نفسها" وصدر هذا العام "إن ألمانيا ستتحول إلى دولة إسلامية خلال المائة سنة المقبلة".

وهناك من بين الأوروبيين أنفسهم من يرى أن هذه الأرقام لا تعكس الواقع، لأن هناك من يسلمون دون إشهار، ولا يعنيهم أن يعرف الآخرون الدين الذى يعتنقونه. وهذا النمو فى عدد المسلمين بأوروبا هو جزء من تزايد تعدادهم فى العالم بأسره، حيث فاقوا 20 % من البشر، وهى مسألة يتوقع سيرى بيتش، عالم الجغرافيا الاجتماعية بجامعة أكسفورد، استمرارها، ويقول: "عدد المسلمين سيتضاعف فى العقود القليلة المقبلة، ليصبح أتباع هذا

الإسلام هم الأكثر فى العالم، للمرة الأولى فى التاريخ، بعد أن كانت القمة يعتليها الكاثوليك لقرون طويلة".

ويقابل الأوروبيون، لاسيما رجال الدين، انتشار الإسلام فى القارة العجوز بخوف وانزعاج وحقد، ويعملون ليل نهار فى سبيل البحث عن أى طرق لتشويهه، سواء عبر استدعاء ما كتبه بعض المستشرقين الذين كانوا يعملون لحساب الكنيسة والإمبراطوريات الاستعمارية، أو إزاحة السلوك السلبى لبعض المسلمين المتطرفين على الإسلام ذاته.

وفى الحالتين يتقّول هؤلاء على القرآن والرسول، ظنا منهم بأن هذا سيوقف التحول المتواصل إلى الإسلام. وقد أدى هذا التربص إلى إهمال الفاتيكان جزءاً من دوره الرئيسى فشاعت الفحشاء بين رجال الدين هناك، بعد أن زاد عدد الشواذ بينهم، وجعلوا جبين أوروبا ينحنى خجلا، وهى تتابع "فضيحة اغتصاب الأطفال" فى الأديرة والكنائس. لكن هناك عقلاء يرون أن المسلمين أعادوا الاهتمام بالدين فى المجتمعات الأوروبية بعد طول غفلة ونسيان، ومن بين هؤلاء الكاردينال جان لويس توران، رئيس المجلس البابوى للحوار بين الأديان، إذ قال فى خطاب نشرته الصحيفة الرسمية للفاتيكان: "إن المسلمين طالبوا بوجود مساحة للدين فى المجتمع، بعد أن أصبحوا أقلية مهمة فى أوروبا".

وأكثر ما يجذب الأوروبيين إلى الإسلام دعوته الصريحة إلى إقامة علاقة مباشرة بين الإنسان وربه، وبساطة عقيدته التى تعلى من شأن الوحدانية وسهولة فهمها، واكتمال صفات الله فى النص القرآنى بإعجازه المتجدد، والإعلاء من شأن الروح الجماعية، وتوازن منهجه بين الدنيوى والأخروى أو المادى والروحى، وعدم إهماله إنسانية الإنسان، وانطواؤه على تشريعات محددة، تقدم حلولاً جذرية لمشكلات حياتية.

لهذا كله يجب ألا يقتل المسلمون أنفسهم حزنا أو غضبا حين يسُبّ جاهل أو متنطع أو مغرض دينهم ويرميه بما ليس فيه، وعليهم أن يدركوا قوة ما لديهم بدلا من أن يسيئوا إلى دين يقول: ﴿وَلا تَسْتَوِى الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾.

يقظة الأزهر

كان الأزهر نائماً واستصرخناه ليستيقظ. كان تائهاً وبحثنا عنه طويلا ليعود. كان مستكينا فى زاوية النسيان، فاتحا ذراعيه لأى عابر وكأنه تكية طال زمانها واتسعت أبوابها فباتت مقصداً لكل الدراويش، بينما هجرها العلماء، إلا ما ندر.

كان الأزهر دوار شمس، أينما تسر السلطة يسر، إن اتجهت يمينا فهو معها، وإن سارت فى الطريق المقابل أسرع الخطى ليواكبها. الأزهر مطبعة لإصدار بيانات رخيصة، تبرر الاستبداد، وتتواطأ فى الفساد، وإن قيل له "أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" قال: صُمت أذنى وكُفّ بصرى، فلا شيء يعنينى، ولا كلام يضنينى.

الأزهر كان صفراً على الشمال. قشة فى مهب الريح. كان صرحا من علم وأدب، من فقه وفكر، فهوى فى جحيم السلطة، ونار المطامع العابرة، فركب ظهره عيال حفظوا سطوراً من الكتب الصفراء، وراحوا يرددونها كالببغاوات، رواية لا دراية، وحفظاً من غير فهم، وتبديداً لا تجديدا. وراح هؤلاء الحفظة يتيهون على الناس بصفحاتهم القديمة، ويشككون فى الأزهر، ويقولون: خرج من التاريخ، بينما أتباعهم من صغار العقول والنفوس يقولون عنهم: هؤلاء هم العلماء.

أحد هؤلاء كان يعيش فى قريتى، ذهب ذات مرة إلى القاهرة، حاملا فى جيبه مبلغا جيدا من المال جمعه من "التجارة بالدين" وعاد مستبدلا النقود بحمل بعير من الكتب القديمة. صنع لها دولابا فى بيته. حفظ الفهارس، وبعض سطور كان يزين بها خطبه الزاعقة الناعقة التى لا تغادر سقما. وكان كلما قلت له الأزهر، قهقه حتى كاد يسقط على قفاه، وهو يشير إلى الدولاب، ويقول: أزهر، أى أزهر؟ هذا هو الأزهر، هنا فى بيتى.

كان هذا الرجل كغيره من الذين استضعفوا الأزهر واستهانوا به، واستخفوا بمكانته، واستبدلوه بفقهاء البادية، الذين ترعى الريح فى رؤوسهم، ويقولون ما لا يفعلون. باعوا الأزهر بحفنة من كلام مسجوع مرقوع، لا يستجيب لحاجة ولا يسد نقصا. كلام لا ينتمى إلى زماننا، ولا يفيد ديننا العظيم، الصالح لكل زمان ومكان. كلام يتقدس به رجال من الزمن الغابر، وما لهم فى الإسلام من قداسة.

كل هذا كان يتم بينما الأزهر يغط فى سبات عميق، وشخيره يصل إلى أسماع أرباع الفقهاء، بل أثمانهم، فتجلجل ضحكاتهم فى الصحارى المفتوحة على الغلظة والجلافة والغطرسة، أو فى الوديان الخضر، فتسقط لها الأزاهير والرياحين وتهرب الفراشات. ينحنون على الأرض فليتقطون أحجاراً وحصى يقذفون بها الأزهر، ولا تأخذهم به شفقة ولا رأفة، ولا يعملون فيه تلك النصيحة الغالية: ارحموا عزيز قوم ذل.

الآن الأزهر يحاول أن يستيقظ، "يتمطع" فى سريره التاريخي ويجلس على مهل، استعدادا للوقوف. فها هو يرمى بسهم فى الجدل الدائر حول وضع قواعد البيت المصرى الجديد، وها هو يسعى إلى أن يقطع الطريق على أدعياء الفقه وتجار الدين، وكأن شيخه، الفيلسوف الفقيه والفقيه الفيلسوف، يكفّر عن سيئات انضمامه إلى الحزب الوطنى الفاسد البائد، والسلطة الغادرة الفاجرة، التى نهبت أموال الناس وقهرتهم سنين، وكأنه يريد أن يغسل يديه، ويطهّر قلبه من رجس الصمت والسكوت على ما كان يجرى، وكأنه يريد أن يمحو استئذانه ذات يوم للانصراف من الهيئة العليا للحزب الحاكم المستحكم، بعد أن تم تعيين فضيلته شيخاً للأزهر، جامعاً وجامعة.

الآن يستيقظ الأزهر، وهذا كلام لا مجاملة فيه، فحين يشرف شاب من خيرة العلماء هو الدكتور أسامة الأزهري صاحب السفر الرائع "أسانيد المصريين" على سلسلة تخرج عن الأزهر وتستهدف الشباب وغيرهم ليقفوا على صحيح الدين، فهذا معناه أن هناك خطوة أزهرية فى الطريق السليم. فقد جاءنى قبل أيام الباحث النابه الأستاذ حسين االقاضى، ومعه بعض من مطبوعات هذه السلسلة، فراق لى منظرها ومخبرها، ورأيت فيها وسيلة مهمة ليمارس الأزهر دوره فى دعوة الناس إلى العبادة ومكارم الأخلاق، من أجل روح ممتلئة بحب الله، ومعاملة متوافقة مع روح الإسلام ونهجه. نريد الأزهر أن يؤدى دوره، وأن يحمل على أكتافه العبء الثقيل الذى نلقيه عليه، وأن يلبى طموحاتنا التى طالما راودتنا،

ويحقق آمالنا التى داعبتنا طويلا، فى أن تكون فى بلادنا مؤسسة دينية وسطية معتدلة، تجعل من التفكير المتواصل فريضة، ومن الاجتهاد الدائم فرض عين، ومن التجديد المستمر وسيلة مثلى لتحقيق ما يصبو إليه الناس فى دينهم، وما يرجونه من عقيدتهم.

إن الأزهر لن يستعيد دوره إلا إذا استقل عن السلطة، وهذا الاستقلال لن يتم إلا بقانون جديد يلغى ذلك المعمول به الآن، والذى ألحقه بالسلطان، وجعله مطية لأهوائه ونزواته، إلا قليلا. ولن يستعيد الأزهر دوره إلا إذا استحضر مصداقيته التى جرحت فى العقود الأخيرة، فيثق به الناس، ويقصدونه فى طلب العلم والمعرفة والفتوى. ولن يستعيد الأزهر دوره إلا إذا غيّر الكثير من مناهج الدراسات الدينية، فجددها وربطها أكثر بعصرنا الذى نحيا فيه.

ولن يستعيد الأزهر دوره إلا إذا أعطى كل ذى حق حقه من بين علمائه، فيرفع المجتهدين المجددين منهم، ويأخذ بيد التقليديين ويحثهم على الدراية قبل الرواية، ويفتح الأفق أمام الطلاب ليتزودوا من الآراء المستنيرة، والتصورات الحديثة المرتبطة بدراسة الدين، من جميع جوانبه، وليس فقط حبسه فى كتب بشرية عتيقة، مكان الكثير منها المتحف، إلى جانب الفأس البرونزية والنورج.

تمثيل عمرو خالد وتمثله

أخذ مسار "الدعوة" التي يقوم بها عمرو خالد هذه السنة منحى جديداً، لينتقل من "التمثل" إلى "التمثيل". فمن قبل كان هذا "الداعية" يشحذ ذهنه ومشاعره وكل طاقة يمتلكها، وخلجة تفيض بها نفسه، ليقنع مشاهديه ومتابعيه، بمضمون ما يقول، فكنا نجده يحرك يديه وشفتيه، ويخفض من صوته ويرفعه، ويغمض عينيه ويفتحهما، ويصك أسنانه تارة، ويقبض جبينه ويبسطه أطواراً، وينتقل ذهاباً وإياباً بين الضحك والبكاء، وبين الثبات والتقلقل، وبين الهدوء والصخب، ليصنع من كل هذا حالة تخصه، اشتهر بها، واستمرت معه، وأوحت لكثيرين بتقليده، إلى درجة أن الشباب يتداول تسجيلاً صوتياً على الهواتف الجوالة، يتخيل المقلد فيه عمرو خالد وهو يعلق على مباراة لكرة القدم، بطريقته هذه، من دون زيادة ولا نقصان.

أما في رمضان الحالي فنجد طريقة عمرو خالد قد انتقلت إلى مرحلة جديدة، لم تختف فيها الحركات والإشارات والإيماءات والتمثلات القديمة، لكنها استمرت مطمورة تحت محاولة صارخة لتمثيل "قصص القرآن الكريم"، حيث يذهب خالد إلى ما يعتقد أنها الأماكن التي وقعت فيها أحداث هذه القصص، ويوفر، بمساعدة مخرج البرنامج، مفردات هذه الأحداث، شخصيات وحيوانات وجمادات، ليوهم المشاهد بأنه يعيش لحظة القصة ومكانها، ظناً منه أن هذا سيكون أشد تأثيراً، وأكثر إقناعاً، وأرسخ بقاء في الذهن والضمير، وأنه سيحقق، على الوجه الأكمل، العظة المقصودة، والقيمة المرصودة، من كل قصة على حدة.

في البداية فإن تمثيل القصص القرآني ليس جديداً، فبرامج الأطفال، منذ زمن، قتلت هذا الموضوع عرضاً، لكنها تعرضه عبر "الكارتون" حتى تقربه من أذهان الصغار، الذين

تجذبهم الصورة قبل الكلمة، ويأخذهم الصوت قبل المعنى. لكن هؤلاء ليسوا من يقصدهم عمرو خالد ببرنامجه، إنما يقصد الشباب اليافعين، وربما من طبقات محددة، ومن يأتي بعدهم في العمر، رجولة وكهولة وشيخوخة، حتى النفس الأخير، لأن باب التوبة مفتوح لا يوصد أبداً، ورحلة التعلم لا تنتهي على الإطلاق.

لا يختلف اثنان على أن عمرو خالد حسن النية في ما ذهب إليه، وأنه لم يقصد سوى مزيد من السيطرة على عقل ووجدان متابعيه، أملاً بأن تترك هذه القصص بصمات قوية في نفوسهم، تخلع العاصي من غفلته وتزرعه في الطاعة زرعاً، وتزيد المؤمن إيماناً. لكن النوايا الطيبة لا تكفي، ولا يمكن لنبل الغاية أن يجعل يدنا مطلقة في اختيار ما نشاء من الأساليب أو الوسائل، لا سيما إن كانت الغاية مرتبطة بالدين، عقيدة وعبادة ومعاملات، نصاً وممارسة.

ومن يمعن النظر في الطريقة التي عرض بها خالد قصصه، يجد أن الرجل قد جانبه الصواب هذه المرة لأسباب عديد يمكن ذكر بعضها على النحو التالي:

1 – **التجسيد**: فعمرو خالد ينقل هذه القصص من فضاء المجاز الواسع، وساحة التخيل الرحيبة، على فعل مجسد ومستقر الملامح والمعالم، يحدده الراوي البشري (خالد) بعد أن كان مطلقاً متجاوزاً ومفارقاً بفعل تحديد منزل النص (الله سبحانه وتعالى). وآفة التجسيد أنها تجعل النص يعلق في الذهن بحسب الطريقة التي يُعرض بها، ويحجب إمكانية تأويله بطريقة مختلفة، أو على الأقل يشوش عليها، أو يفرض أمامها ما ليس سليماً وصحيحاً بالضرورة، وهو ما لم يقصد القرآن، ولا يمكن أن يتبناه دين يجعل علاقة العبد بربه مباشرة، لا وساطة فيها ولا كهنوت ولا صكوك غفران أو حرمان.

2 – **الافتئات**: فهناك رؤى أخرى لبعض القصص القرآني، أو جوانب منه، ترفعه فوق أن يكون وقائع تاريخية، يمكن أن نعول عليها في معرفة دقيقة بمسالك الأمم التي سبقتنا. وبمعنى أكثر دقة، إن البعض يرى أن هذه القصص لم تقع بحذافيرها، ولا تؤشر إلى تاريخ محدد، إنما هي إحدى وسائل التربية التي اتبعها الله جل شأنه وعظمت قدرته، شأنها شأن الأمثال التي ضربها سبحانه في القرآن الكريم، والتي كانت واضحة لا لبس فيها من خلال القول: "وضرب الله مثلاً...". و"يضرب الله الأمثال...". وعلى النقيض من ذلك يفعل عمرو خالد، عبر منحه هذه القصص سياقات تاريخية، اجتماعية وسياسية واقتصادية، من دون أن يدري أو يقدر النتائج الجارحة التي تترتب على هذه المسألة، بل دون أن يكون ملماً بتفاصيل هذه

السياقات إلماماً شافياً كافياً، أو جامعاً مانعاً، وذلك في حال ما إذا كان يمكن التعامل مع هذه القصص بوصفها تاريخاً خالصاً.

3 - تضييق الخيال: وهو مسألة تتعلق بالمقارنة بين الأثر الذي تتركه اللغة المكتوبة، وذلك الذي تخلفه مجرد المشاهدة. فالقراءة أكثر وقعاً في النفس، لأنها تطلق العنان للخيال، وتغازل قدرة العقل على التفكير في الأمر كثيراً، فإذا كان النص يقصد أن يذهب بتصويره لقصة ما عند حد معين، فإن القارئ والمتدبر يتعدى هذا الحد كثيراً. ويفهم النص بحسب خلفيته وحالته هو، في انفتاح لا ينتهي على التأويل والفهم المتجدد، الذي لا تنفد فيه العبر والعظات الكامنة في هذه القصص، والتي تتفاعل مع كل واقع يشبه ما صورته، أو يمكن أن تنطبق عليه، لتصبح قصة فرعون مع سيدنا موسى أمثولة لمقاومة الظلم والتجبر، وقصة قارون أمثولة لتقبيح البطر والتكبر، وقصة يوسف أمثولة للورع والتدبر، وجميعها مثال عن قدرة الله على رعاية أنبيائهم والخسف بأعدائه، وأعداء الإنسانية.

وبعيداً من جلال النص القرآني وقدسيته، فهذه مسألة تناولتها بإسهاب نظريات النقد الأدبي "المتجهة إلى القارئ" أو التي تتناول النص الإبداعي بوصفه رسالة اتصالية يصدرها الأديب ويستقبلها القارئ. وهذا لا يتوافر في المشهد السينمائي، الذي يعطي لمن يتابعه كل شيء، ويقلص مساحة التخيل حول تفاصيل المشهد إلى أبعد حد. وهذه أيضاً مسألة باتت معروفة في علم النفس، حين يتحدث عن الأثر السلبي الذي تتركه متابعة البرامج التلفزيونية على عقول الأطفال، حيث تجعلها تتقبل العالم في حالة جاهزة ولا تجهد نفسها في صنعه وفهمه والتعمق في تفاصيله والمشاركة في رسم ملامحه. وقد جسد المثل الصيني هذه الرؤية باقتدار حين قال "أخبرني سأنسى. أرني فقد أتذكر. أشركني سأعي وأفهم".

4 - الخروج على المألوف: فمن المعروف أن "فن القص" ارتبط في تراثنا العربي الإسلامي القديم بالكذب والتلفيق، وظل هذا التصور قائماً حتى عهد قريب، ولذا فإن الرعيل الأول من الأدباء كانوا يتخوفون من أن يضعوا أسماءهم على أغلفة الكتب التي تحوي أعمالهم القصصية، لأن هذا من شأنه أن يلحق بهم استهجاناً في مجتمع لم يكن يعرف هذا النوع من الكتابة، وكان لا يحظى باحترام لديه، شأنه في ذلك شأن العديد من المهن في ذلك الوقت ومنها التمثيل والصحافة وغيرها، علاوة على ما يقال في هذا الشأن من أن الثقافة الإسلامية تنزع أكثر نحو الحقيقة والواقع، وتنفر من الخيال نفورها من الكذب، ولأن

الأعمال القصصية تقوم في جانب منها على التخيل، خصوصاً في البداية حين كانت الكتابة الإبداعية ذات طابع رومانسي، فإنها قد تكون ضرباً من الكذب، أو تعرية لأحوال أناس لا يقبلون أن يفعل بهم هذا. ومن هنا نجد أن محمد حسين هيكل كتب روايته "زينب"، التي تعد في نظر البعض أول رواية عربية، بإمضاء "فلاح مصري".

وعلى رغم أن الفن القصصي استطاع أن يرسخ أقدامه في مجتمعاتنا، وانتزع أصحابه اعترافاً قوياً، فإن النظرة القديمة لا تزال مسيطرة على أذهان البعض، خصوصاً من ينتمون إلى المؤسسات الدينية التقليدية. وإذا كانت هذه النظرة لا تنادي أبداً بوأد هذا الفن، باعتبار أن القرآن الكريم نفسه اتخذ القصة وسيلة للتعلم، فإنها تفرز تشددها حيال تفسير نص أدبي معين. فهنا لا تتعامل تلك المؤسسات، في أغلب الأحوال، مع هذا النص على أنه يقبل، شأن النصوص الفنية والبلاغية كافة، تأويلات عدة، أو أنه يأتي في بعض الأحيان تعبيراً عن أفكار وتصورات شخصيات القصة في مختلف انتماءاتهم السياسية والأيديولوجية، بل تتعامل معه على أنه رأي بحت للكاتب، وتحاكمه على هذا الأساس. وعلى التوازي يرفض الفقهاء وعلماء الدين الإسلامي فكرة تجسيد صور الأنبياء أو الصحابة الكبار، مثل الخلفاء الراشدين، والعشرة المبشرين بالجنة، في الأعمال الدرامية والسينمائية على حد سواء.

وعلى هذا الأساس قد يبدو ما يفعله عمرو خالد خروجاً على المألوف، وكسراً لتابوات محددة، وتشجيعاً للذائقة الفنية الإسلامية كي لا تستسلم لرؤى بعينها، سلفية وتقليدية. وكان هذا سيصبح أمراً إيجابياً لو أن خالد قد فتح الباب أمام تأويلات مغايرة لهذا القصص القرآني، أو استعرض التأويلات كافة التي وردت في كتب المفسرين، تاركاً الباب أمام المشاهد ليختار ما يريد أو يتفاعل مع التأويل، ربما لينتج من يستطيع منهم رؤيته الخاصة، لقصص تنتمي إلى نص يدعو الجميع إلى التفكر والتدبر والتذكر.

لكن خالد قفز على كل ذلك، فاختار تفسيراً بعينه، وتبناه، وحاول فرضه على المشاهد، بينما لا تسعفه رؤيته المحدودة وإمكاناته الثقافية البسيطة في أن يستنبط من هذه القصص أي جديد، أو يعلو كثيراً من الفعل إلى الرمز، ومن الواقع إلى المثال، ومن المحدد إلى المتجاوز.

مرشد الإخوان... أله ماض يطارده؟

فسدت المقدمات فاعتلّت النتائج.. قد تكون هذه هي الخلاصة الدقيقة لما أقدم عليه الأستاذ صلاح عيسى رئيس تحرير جريدة القاهرة، التي تصدرها وزارة الثقافة، في تقديمه وتفسيره نصا منسوبا إلى المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين الدكتور محمد بديع، ينصب على تحقيق أجري معه بمبنى السجن الحربي في على خلفية اتهامه في القضية رقم 12 أمن دولة عليا لسنة 1965 والمعروفة باسم "قضية سيد قطب".

ولا يستقر في يقين أي باحث منصف أن تقديم مثل هذه "الوثيقة" وشرحها، عمل منزه عن الهوى، لا يروم إلا الحقيقة العلمية الخالصة، إذ إن تزامن النشر مع الحملة الأمنية الجديدة لملاحقة الإخوان والتي انطلقت في ركابها أبواق إعلامية لتشويه صورتهم وإحالة قيادتهم الجديدة ورجال الصف الذي يليها إلى القطبية في التفكير وإلى التنظيم الخاص في التدبير، يفتح بابا واسعا للتشكيك في متن الوثيقة، فإن ثبتت صحتها، سينسحب الشك، لا محالة، على الشرح الذي رافقها، والذي عاني من خلل نسبي على مستوى الشكل والمضمون.

فشكلا، يقول صلاح عيسى: "عثرت على هذه الوثيقة النادرة" من دون أن يوضح لنا أين عثر عليها، وهو الرجل المعروف باحتفائه الشديد بالوثائق، وحرصه على أن يسرد على قرائه كل ما يتعلق بها، حسبما جاء، مثلا، في مقدمة كتابه "دستور في القمامة" الذي حقق فيه مسودة دستور 1954 الذي لم ير النور. ووفق ما ورد في الكتاب فإن عيسى ادعى أنه عثر على تلك المسودة مهملة في أضابير يكسوها غبار كثيف بأرشيف "معهد البحوث والدراسات العربية" بينما الحقيقة أنه سمع عن وجودها في المعهد فطلبها من مديره أستاذنا الدكتور أحمد يوسف أحمد، فأرسل صورة منها إلى مكتب عيسى في جريدة القاهرة.

وتلك الواقعة قد تفيد، بالتبعية، كل من يريد أن يتعقب الطريقة التي حصل بها عيسى على وثيقة التحقيق مع بديع، أو أي وثائق أخرى لكاتب لم يزل قادرا على الاستفادة من المنهج الذي تعلمه وألفه حين كان يعمل في مطلع حياته أخصائيا اجتماعيا بقرية ترسا، محافظة القليوبية، ثم أصبح مؤرخا مشهودا له، قبل أن يصل إلى محطته الحالية.

وبالطبع، لا يمكنني أنا في هذا المقام أن أقطع بأن جهة ما أمدت عيسى بالوثيقة، فالرجل معروف بميزة نسبية ومهارة ملموسة في جمع الوثائق وتحليلها. كما لا يمكنني أن أقطع بأن المادة التي نُشرت في صحيفة "المصري اليوم" أعدت عقب اختيار بديع مرشدا للإخوان. لكن هذا لا يمنع من مسؤولية الكاتب عن اختيار التوقيت، ولا يقي ما ساقه من تبريرات وشروح من أن يتم تأويله على محامل غير علمية، أو يُفسر في إطار موقع عيسى الآن من النظام السياسي الحاكم، وهي مسألة يقترب هو منها حين يقول: "كان الاهتمام المبالغ فيه بقطبية المرشد العام الجديد، هو الذي دفعني للعودة إلى ملفات القضية..".

فإن تركنا طريقة الحصول على الوثيقة ودخلنا مباشرة إلى أسلوب التحليل ومسارات الاستدلال سنجد عوارا غير خاف على من يمتثل للمنهج العلمي في التفكير. فشرح الوثيقة لم يراع السياق الذي تم إنتاجها في ظله، و لم يشر إلى الوطأة الثقيلة التي تركها هذا السياق على طريقة عمل القضاء، وهي مسألة يدركها عيسى بقدر كاف، إذ إنه واحد من الذين دفعوا ثمن تغول السلطة التنفيذية على القضائية وأفاعيل "القضاء الاستثنائي" أيام حكم الرئيس عبد الناصر، وهي آفة مستمرة إلى الآن بطريقة مختلفة، وإن كانت قد تفادت اليسار بعد تراجعه وإلحاق بعض رموزه وتنظيماته بالسلطة، فإن قصدها التنكيل بالإخوان لم يتراخ يوما في عهد الرئيس حسني مبارك.

و لم ينطو تحقيق الوثيقة على توازن، فعيسى حرص على سرد سير ذاتية مختصرة لكل الشخصيات الإخوانية التي ورد ذكرها، وهو أمر يحمد له، لكن كان من الضروري أن يعرفنا، بالقدر ذاته، سير آخرين وردت بالوثيقة، ومنهم محمد وجيه قناوي وكيل نيابة أمن الدولة العليا المنتدب، ومحمد حسين عثمان سكرتير التحقيق. وهذا قد تبدو في نظر البعض مسألة هامشية، لكنه في الحقيقة جزء من جوهر الموضوع، وإلا ما كان المثقفون قد اعتنوا بشرح الخلفية الثقافية لمحمد نور وكيل النيابة الذي حقق في قضية كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين. وكان من اللازم أيضا أن يورد عيسى في بنود تحقيق الوثيقة أو في تفسيره لها

معلومات عن "مباحث أمن الدولة" و"المباحث الجنائية العسكرية" و"الشرطة العسكرية" و"السجن الحربي" أيام قضية "سيد قطب" لنعرف على وجه اليقين كيف تم انتزاع هذا الاعتراف من بديع، وهي مسألة وصفها عيسى نفسه بأنها "استنطاق"، لكنه لم يعن برصد ما حدث قبل هذا الاستنطاق، وما إذا كان قد تم تحت وطأة التعذيب الوحشي أم لا، واكتفى بطرح الموضوع وكأنه غير قابل للتشكيك، وهي مسألة تحتاج إلى مراجعة، إن عرفنا أن السلطة وقتها كانت تلفق الاتهامات، وأن الأمر قد وصل بها إلى حد قتل بعد المعتقلين داخل السجون، ثم تسجيلهم "هروب" في "دفتر الأحوال". وكانت الشرطة، إمعانا في حبك التمثيلية، تهاجم قرى أو بيوت من قضوا نحبهم من فرط التعذيب، وتقبض على ذويهم، بتهمة التستر على مجرمين هاربين. وفي الوقت نفسه كانت بعض التحقيقات يتم تسويدها بمعرفة رجال السلطة، وتمهر بتوقيع المعتقل، وهي مسألة ذكرتها عشرات الشهادات والسير الذاتية والروايات التي فضحت ممارسات هذه المرحلة، وسنجد ظلالا لذلك في كتب صلاح عيسى نفسه ومقالاته أيام زمان.

أما المضمون فقد عمد عيسى إلى رسم صورتين لمحمد بديع، الأولى أنه قطبي التفكير، والثانية أنه رجل منقاد وخائر الإرادة. فأما الأولى فهي صحيحة من حيث المنشأ، ولا مجال للتنطع بأن أفكار سيد قطب لم تؤثر على فريق من الإخوان وأنها قد محيت بمجرد ظهور كتاب "دعاة لا قضاة" للمرشد الثاني المستشار حسن الهضيبي، لكن ليس من الإنصاف أن تلصق صورة بالرجل بقية حياته وهي مسألة لم ينكرها الكاتب نفسه حين قال: "ربما لا يكون منصفا للرجل أن نفترض أن شخصيته وأفكاره لم يلحقهما تغيير خلال الأعوام الخمسة والأربعين، التي تفصل بين إجراء هذا التحقيق.. وبين توليه منصب المرشد العام" لكنه يعود فيقول: "من غير المنصف للتاريخ أم نفترض أن أفكار وخبرة محمد بديع الشاب قد مضت دون أن تترك أثرا على شخصيته وأفكاره.. وكان ذلك ما دفعنا على نشر هذه الوثيقة من ذلك الزمن!". وفي هذا مصادرة على حق أي إنسان في مراجعة نفسه، أو بناء قطيعة معرفية مع أفكاره السابقة إن ثبت له خطؤها، ومن ثم لا يمكن النظر إلى بديع بأنه رجل له ماضي يطارده.

ويأتي نص التحقيق نفسه ليبين أن تفاعل بديع من أفكار سيد قطب ظل منذ البداية عند المستوى النظري، إذ يمكن أن يكون قد خلب لبه سحر لغة قطب وبيانه ووثوقية ودوجمائية

الخطاب الذي يطرحه، لكن الرجل حين طلب منه أن يترجم هذه الأفكار إلى عمل عنيف في الواقع رفض، و لم يذهب إلى موعد لتلقي تعليمات حول تنفيذ عملية ضد الحكومة ردا على حركة الاعتقالات في صفوف الإخوان، وها هو يقول: "بدأت أفكر أن هذا العمل طائش ويتنافي مع ما كانوا يقولون من قبل من أن الطريق لتحكيم القرآن هو إنشاء جيل مسلم". أما الصورة الجديدة التي ظهر عليها بديع عقب اختياره فدلت على انفتاحه وتعقله وإيمانه بالعمل السياسي السلمي والمدني، اللهم إن كان من حق الباحثين أن يحكموا على النوايا والطوايا فيقولون إن الرجل "إرهابي متخفي" كما تحاول أن تسوق بعض الصحف والمجلات الحكومية.

أما تصويره على أنه رجل ضعيف، فهذا حكم ساقه عيسى نفسه حين وصف بديع بأنه "نموذج للكادر السياسي الأشبه بالروبوت، فهو يتلقى الأفكار ويؤمن بها من دون مناقشة.. ويتلقى التعليمات وينفذها دون سؤال عن احتمالات النجاح والفشل، وصواب التعليمات، أو حتى موافقتها لأحكام الشريعة". والكلام المنسوب إلى بديع سابقا ينفي عنه هذا الوصف. كما يستفاد من التحقيق نفسه، في جملته وتفاصيله، أن بديع كان يجيد المناورة والمرواغة، ويستخدم فطنته وثقافته في صنع رودود محكمة على الأسئلة الموجهة إليه. وهذا بالطبع إن افترضنا أن الوثيقة صحيحة تماما.

إن نقد الإخوان فكرا ومسلكا، فرض عين على كل من يروم إصلاحا سياسيا لمصر، لكن الكتابة الساخرة والمتهكمة أو تلك التي تعرض بهم وتسوقها تعليمات الأمن لا مقتضيات الضمائر، وتجنح عما يفرضه المنهج العلمي على صاحبه من استقامة، تصب في صالح الإخوان في نهاية المطاف، لأنها تمنحهم تعاطفا لا يستحقونه، وتكسبهم أرضا ليست لهم، وفي الوقت نفسه تفيد السلطة في محاولتها خلق وتضخيم "فزاعة" الإخوان، لتجد تبريرا لاستمرار العمل بالقوانين الاستثنائية وتقييد الحركة المدنية وتمويت الحياة السياسية، وإعلاء الفساد والاستبداد، وإبقاء مصر محشورة بين الحزب الوطني والإخوان، وكلاهما لا يملك حلا ناجزا يخرج البلاد مما انحدرت إليه من تدهور وتخلف.

الأقباط المسلمون

هذا العنوان هذا ليس من قبيل الاستعراض واستلهام الغريب في سبيل لفت انتباه القارئ، ولا هو من قبيل الجمع بين متناقضين، بل هو عين الحقيقة الناصعة، التي غفلنا عنها طويلا، لأننا كنا نحسب أنها ظاهرة عيانا بيانا في حد ذاتها، ككل الحقائق، في أي زمان ومكان، حتي استيقظنا علي أصوات يطلقها متطرفون مسيحيون مصريون، ويأباها عقلاء الكنيسة ودارسو التاريخ والمنحازون إلي الحق والحقيقة، من أن مصر أرض الأقباط، وأن القبطي يعني المسيحي فقط، وأن ما عليها من مسلمين وعرب ليسوا سوي "غزاة" جاءوا مع عمرو بن العاص من جزيرة العرب.

هذه الكذبة التي يروجها صغار العقول والنفوس، وتكبر مع الأيام في المناقشات والمداولات والمناطحات الدائرة علي مواقع "الإنترنت"، والتي تحدث عنها الزميل الأستاذ حمدي رزق في عموده بالمصري اليوم الأسبوع المنصرم، آن الأوان أن نتصدي لها ونخمدها إلي الأبد، بدلائل يقينية، وبراهين دامغة، ونفوس متسامحة، وعقول لا تقف عند صغائر الأمور، وتنحاز إلي المصلحة الوطنية المصرية العامة، التي يجب أن تسود، لنحقق الشعار الذهبي لثورة 19 "الدين لله والوطن للجميع"، في ظل إعلاء مبدأ المواطنة، فلا يصبح هناك أي تفريق بين المصريين في الحقوق والواجبات علي أساس الدين أو المذهب والطائفة داخل الدين الواحد أو العرق واللون واللهجة والانتماء الجغرافي والوضع الطبقي.

وفي البداية فإن مؤرخين وباحثين مصريين وأجانب ثقاة يذكرون أن 88 % من سكان مصر الحاليين ينتمون إلي الأسر القبطية القديمة اعتنق تسعة أعشارها الإسلام، فإن أضفنا إلي هذا ما يذهب إليه المتخصصون من أن الاختلاط الكبير الذي تم بين العرب والمصريين لم يغير

من التركيب الأساسي لجسم السكان أو دمهم، وهو أمر ترجع بعض أسبابه إلي أن العنصر العربي هو من أصل قاعدي واحد مشترك مع العنصر المصري الذي لا يختلف جسميا عن البدوي، كما يقول أبو سيف يوسف في كتابه "الأقباط والقومية العربية"، ولذا يصح القول إن تعريب مصر لم يغير من التجانس الأصلي لسكان البلاد، حسبما يذكر جاستون فييت في "موسوعة الإسلام"، نظرا لأن المصريين والساميين العرب ينحدرون من عرق واحد، يقول بعض الإنثروبولوجيين إنه "العرق القوقازي" الذي ينتشر أهله حول البحر المتوسط وجنوبه، وهناك من يعود به إلي "الحاميين الشرقيين" من نسل نوح عليه السلام.

علاوة علي هذا فإن هناك اتفاقا بين أغلب الباحثين علي أن لفظ "قبط" مشتق من الكلمة اليونانية "إيجيبتوس"، أو من الكلمة الآشورية "هيكوبتون" ومعناها "بيت روح بتاح" إشارة إلي العاصمة منف، التي أصبح اسمها يطلق علي القطر كله. أما كلمة "قبط" الحالية فقد أطلقها العرب أنفسهم علي المصريين بعد دخول عمرو بن العاص، كما يقول مراد كامل في كتابه "القبط في ركب الحضارة" الصادر في إطار سلسلة "مار مينا 1954".

كما أن الثابت تاريخيا أن العرب سكنوا مصر قبل الإسلام بكثير، فالقبائل العربية هاجرت إلي صعيد مصر وساحت في سيناء وجاءت من شمال أفريقيا إلي الصحراء الغربية، فكان للبدو مكانهم بين المصريين. في الوقت نفسه فإن المسيحيين المصريين ليسوا جميعا منحدرين من أصل مصري قديم، فبلدنا ظل طيلة تاريخه متحفا للأجناس البشرية، بفعل الغزو المتكرر لمصر منذ فجر التاريخ، والذي جاء معه الناس من شتي الأصقاع إلي هنا، حيث قلب العالم القديم، ومهد الحضارة الإنسانية، وأول دولة عرفها البشر.

ومصر في المنشأ كانت "وثنية"، وظلت علي هذا قرونا طويلة، و لم يبعدها عن هذا التيار الوثني العام، أنبياء الله، الذين نؤمن بهم جميعا، مثل موسي ويوسف عليهما السلام، ولا دعوات مبهرة مثل التي أطلقها إخناتون، والتي دارت حول التوحيد. فلما دخلتها المسيحية تحول الوثنيون وبعض اليهود إلي الدين الجديد، و لم يخل هذا التحول من عنف شديد قام به الرومان ضد الوثنيين ليجبروهم علي هذا التحول، وذلك علي العكس مما يطالب الإنجيل، فهدمت الكثير من معابدهم وأقيمت مكانها الكنائس، واحتدمت الصراعات بين الكهنة للسيطرة علي المنطقة وعلي طرائق التفكير ونشر المسيحية، وقتل بعض رموز الوثنيين المصريين وفي مطلعهم عالمة الرياضيات والفلسفة والفلك هيباتيا ابنه ثيون آخر زملاء متحف

الإسكندرية والتي عاشت في الفترة من 370 إلي 415 ميلادية إبانَ العهدِ الروماني مع بدايةِ انتشارِ الدينِ المسيحي في العالم. وارتكب هذه الجريمة بعض الكهنة، حيث انتظروها وهي في طريق العودة إلي المنزل وقتلوها ومثلوا بجسدها وتم هدم معبدها بموافقة بطريرك الإسكندرية البابا ثيوفليس، لتكون عبرة لمن يسلك طريق التفكير الحر.

وعاني الأرثوذكس طويلا أمام حكم الرومان المختلفين معهم في المذهب، ودفعوا عشرات الآلاف من الشهداء في سبيل التمسك بعقيدتهم، وتعاون كثيرون منهم مع عمرو بن العاص ليخلصهم من ظلم الرومان ويعيد الأنبا بنيامين الذي كان هاربا في الصحراء إلي كنيسة الإسكندرية. وهنا يقول حنا النقيوسي: "عمل عمرو علي تحصيل الضرائب التي تضاعفت، لكنه لم يأخذ شيئا من ممتلكات الكنائس، ولم يرتكب عملا من أعمال السلب والنهب بل قام بحمايتها طيلة ولايته علي مصر".

وتحت حكم العرب ظل المسيحيون أغلبية سكان البلاد حتي العصر الفاطمي، وحدثت بالطبع تجاوزات وأشكال من الاضطهاد ضدهم بمنطق السياسة والحكم والتوسع الإمبراطوري وليس تطبيقا للقرآن الذي ينص علي أنه "لا إكراه في الدين"، وتؤجل كل الآيات التي تحدثت عن الردة فيه العقاب إلي الآخرة، لكن "العقوبة الدنيوية" هي بنت السياسة، التي تحاول دوما أن تفسد الأديان السماوية. إلا أن الأقباط تعلموا العربية بمحض إرادتهم، وهم الذين تمسكوا بلغتهم تحت حكم الإغريق والرومان، كما أن الإسلام دخل بلادا عديدة ولم تتغير لغة سكانها مثل بلاد فارس والهند وغيرها، ما يعني أن العربية لم تفرض علي أحد.

ومع هذا فأنا، المتعاطف مع المساعي الوطنية للأقباط للحصول علي حقوق المواطنة كاملة من خلال مؤسسات الدولة المدنية، لا أحبذ استدعاء التاريخ كثيرا، بل أنادي دوما بمعالجة كل مشاكل الحاضر في صراحة تامة وتحت راية وطنية خالصة نندمج في ظلالها جميعا، مسلمين ومسيحيين، من أجل مصر التي تسكن فينا ولا نسكن فيها كما يقول البابا شنودة.

زوجة شيخ اختطفها مسيحيون(*)

قبيل موعد صلاة الفجر فتح الشيخ أحمد الدرينى عينيه فراعه أن الجانب الأيسر من سريره خال، فنادى زوجته فأتاه صمت وسكون مقيم. نهض وجال فى أركان بيته فلم يجدها. وحين غمر نور الشمس البيوت سأل الجيران، فلم يجد جوابا لدى أحد. عند الظهر أشار عليه أخوه بأن يبلغ الشرطة، وعند العصر صرخ فى وجهه شاب غاضب: زوجتك اختطفها شاب مسيحى وهرب. وأرغى الشيخ وأزبد، وغمغم وبرطم، وقال لمن حوله: الحقوا بها قبل أن يُنصّروها. فرمقه شاب ثان بغضب وقال: نلحق بها أين؟ نحن لا نعرف لها مكانا.

وحل صمت وخيبة فى الصدور والوجوه قطعهما شاب رابع قائلا: يجب أن يسمعوا صوتنا؟ فسأله خامس: من؟ فأجاب: الأمن والمسيحيون والمسلمون فى بلادنا وفى الخارج. وسرى غضب فى العروق فنفرت، ووجدوا أنفسهم يسيرون إلى الجامع الكبير فى تلك المدينة الجنوبية الصغيرة. وانتشر الخبر فتنادى الناس وجاءوا حتى ملأوا ساحة المسجد، وجاء أئمة المساجد المجاورة، وراح الجميع يهتفون ضد الأمن الذى لا يبحث عن زوجة الشيخ بجدية كافية، وضد المسيحيين الذين يطلقون حملات التبشير فى بنات المسلمين حتى وصل الأمر إلى زوجة الشيخ، كى يضربوا الإسلام فى كبده.

ولما تدفق الناس بالمئات، قال أحد الشيوخ الحاضرين: ربما لن يصل صوتنا إلا إلى مسامعنا. فتطلع الهاتفون إليه فصرخ فيهم: هيا إلى الأزهر. وعلى الفور تجمعت الباصات وسيارات الأجرة والملاكى، وزحف الموكب صوب القاهرة. وطارت الأنباء فى كل حدب فجاء الناس من الجهات الأربع، حتى ضاق بهم المكان، ففاض الحشد إلى الشوارع الجانبية، وراحوا

(*) كتب هذا المقال في وقت كانت مصر كلها منشغلة بقضية اختطاف زوجة كاهن، التي أثارت احتقانا طائفيا، وأخذت أكبر من حجمها.

يرفعون أياديهم هاتفين أمام عدسات الفضائيات التى أتت لاهثة باحثة عن خبر طازج مثير.

وبينما كان الجمع الغاضب يهتف بكل حناجره فى ساحة الأزهر، والشيخ يقف وسطهم صامتا، متصنعا وقارا وجلالا، كان جيرانه يتهامسون هناك عن الصراخ الذى اعتادوا أن يسمعوه كل ليلة في بيت الشيخ. قالت الجارة التى تعمل مدرسة إعدادى: لم يكن الصراخ ينقطع، نسمع سباباً وشتائم، ثم ينطلق صوت نسائى غاضب، بشكوى حارة متدفقة، لا تلبث أن تصبح عويلا ونحيبا وصراخا. ثم صمتت برهة وواصلت: إنه صوت زوجة الشيخ، أنا أعرفه جيدا.

وتوالت الحكايات، فأسّرت امرأة إلى أخرى تقف بجانبها: اشتكت لى الغائبة أكثر من مرة عن أنه كان يسيء معاملتها. وقالت ثالثة: اشتكت لى مرة والخجل يقطر من جبينها بأنه لا يقوم بواجباته الزوجية منذ مدة. وعلى كوبرى البلدة قال رجل لصاحبه بصوت غير مسموع: ذهبت معه مرة إلى طبيب يعالج الضعف الجنسى. فرد عليه: الشيخ طويل عريض وصحته على ما يرام، ولا أعتقد أن ما تقوله صحيحا. وتدخل رجل آخر فى الحديث لكن بصوت وصل إلى كل الأسماع: الشيخ بخيل، يكنز القرش على القرش ولا ينفق على بيته كما ينبغى، وزوجته ضاقت بعيشته غير الراضية.

وجمعت المباحث الهمسات والأقاويل وكتبت تقريرها، وأرسلته إلى لاظوغلى، فهاتف وزير الداخلية شيخ الأزهر، الذى كان فى زيارة لإندونيسيا، فجاء مسرعاً، وما إن وصل مكتبه حتى طلب الشيخ أحمد فأسرع إليه، ووقف أمامه كسيف البال، فتطلع الإمام الأكبر فى وجهه وقال: كل هذه الأكاذيب، من رجل يقرأ دوما الآية التى يقول فيها رب العزة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

فطأطأ أحمد رأسه أكثر وقال بصوت مبحوح: خطفوا زوجتى يا فضيلة الإمام، يريدون تنصيرها، لنعيش جميعا بعارها. وهنا اكتست نبرة الإمام بجدة وصرامة وقال له: أتكذب علىّ، وأنت من تخطب فى الناس "قال الله وقال الرسول"، زوجتك هربت لأنك تنسى أن تعمل فيها آيات الله التى تطلب منك "إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" وتنسى ما هو أعمق حين يقول لك القرآن: ﴿وَمِنْ آيَاتِه أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾، وتنسى أن الرسول خصص جزءاً كبيراً فى وصيته الأخيرة

بحجة الوداع لحقوق النساء، ونادى فى المسلمين: "أوصيكم بالنساء خيرا"، وتنسى قوله عليه الصلاة والسلام: "النساء شقائق الرجال".

ولم يجد الشيخ أحمد ما يقوله سوى: أنا إمام مسجد، وأرعى الله فى بيتى، فابتسم الإمام الأكبر وقال: يُعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال، يا رجل أنت بشر، ولا قداسة لك، ولا عصمة، ولست حجة على الدين، وضيق زوجتك بك وهربها منك لا يعنى أنها هربت من الإسلام، بل يعنى أنك أنت الذى تسيء إلى الدين، ومن لا يُصلح داره ويعدل فى أهل بيته لا يمكن أن يؤتمن على الدعوة إلى الله. ورفع الإمام سماعة هاتفه وطلب وزير الأوقاف، وقال له: أتمنى أن تشكل لجنة لبحث الأمر فإن ثبت كذب الرجل، فليس هناك عقاب أقل من فصله، حتى يعلم العامة أننا لا نتستر على كذوب جهول، يثير الفتنة، ويسيء إلى الإسلام، ويلعب باستقرار وطن نحبه.

وأرسل الإمام أحد العلماء إلى الرجال الغاضبين فى الأزهر يطلب منهم الانصراف، فهاجوا وماجوا، وأصر أغلبهم على البقاء محتجين، وقال رجل طاعن فى السن: لن ننصرف حتى نعرف الحقيقة. وجاءت الحقيقة فى اليوم التالى، حين وصلت الشرطة إلى الزوجة، فوجدتها عند قريبة لها فى مدينة ساحلية، تبكى ليل نهار حظها العثر ونصيبها الخاسر، وتصر على مفارقة زوجها الظالم الجبار. ولما طار الخبر إلى المحتجين ركبهم خجل وخزى ورجعوا إلى بيوتهم يرددون الحديث الشريف الذى يقول: "الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها". وما إن وصلوا إلى المدينة حتى وجدوا فى المسجد إماماً آخر غير الشيخ أحمد الكذوب.

صورة الولايات المتحدة لدى العرب

استفاضت فروع عدة من العلوم الإنسانية في الحديث عن (الصور الذهنية) من حيث تعريفاتها ونماذجها، الحادث منها والنمطي، وقدمت شروحاً عميقة عن العناصر الأساسية لتشكيل تصور شعب ما عن غيره، والبحث عن هذه العناصر في مناهج التعليم والأدب، لاسيما الرواية والقصة والمسرحية ومختلف ألوان الفنون، ووسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، والخطاب السياسي الرسمي وغير الرسمي، ولدى أتباع قوى سياسية وشرائح اجتماعية معينة، وعند رجل الشارع أو الإنسان العادي، ولدى شتى أنواع النخب، لاسيما المثقفين ورجال الأعمال.

شيد العرب على هذه الأرضية ملامح تصورهم عن الولايات المتحدة الأمريكية التي هي حاضر بشدة في الحياة السياسية والاجتماعية العربية، وبشكل لا يمكن تجنبه أو إغفاله. وتتوزع هذه الصورة على فئات ثلاث متفاوتة، هي:

1 – **صورة الإدارة الأمريكية**: وتحظى بصورة سلبية دائماً لدى المواطن العربي نظراً لتحيزها المستمر للسياسات الإسرائيلية، وتعاملها الفظ مع الفلسطينيين، الذين تعد قضيتهم مسألة جوهرية بالنسبة للعرب أجمعين. كما تبدو الإدارة الأمريكية متهمة لدى المواطن العربي بالتواطؤ مع الأنظمة الحاكمة، ومباركة استبداد بعضها، طالما أنها تحقق المصالح الأمريكية، أو على الأقل لا تتسبب في أي عرقلة للاستراتيجية الأمريكية بمنطقة الشرق الأوسط. وحتى لو أعلنت الإدارة الأمريكية أن لديها رغبة في إنجاز إصلاح سياسي في الدول العربية فإن المواطنين يتعاملون مع هذا الإعلان بريبة شديدة، ولا يصدق كثير منهم نوايا واشنطن. وقد ازدادت صورة هذه الإدارة سوءاً لدى العرب بعد الانتهاكات الشديدة التي حدثت لحقوق

الإنسان في العراق، والتي بلغت ذروتها مع الصورة التي تم بثها عن الجرائم التي وقعت في سجن أبو غريب أو انتهاك حرمات البيوت العراقية والاعتداء على النساء.

2 – صورة الشعب الأمريكي: وهناك من بين العرب من يحيل الشعب إلى الإدارة، فيراه سيئاً، أو يحمله مسؤولية الإتيان بكل الإدارات المتعاقبة التي تحيزت لإسرائيل على حساب المصلحة والأمن العربي، لكن كثيرين يفرقون بين حكومة الولايات المتحدة والشعب الأمريكي، فيرونه شعباً طيباً لا يمكن أن يؤخذ بجريرة إدارته. ويستند هؤلاء إلى عدة أمور في بناء تلك الصورة الإيجابية، منها أن الأمريكيين غير معنيين كثيراً بالسياسة الخارجية، ومن ثم فإنهم لا يعرفون ما تفعله إدارتهم ضد العرب، وحين يعرفون، مثلما جرى بالنسبة لانتهاك حقوق الإنسان في العراق، فإنهم يرفضون سلوك إدارتهم، ويتظاهرون ضدها. ومنها أيضاً ما يتعلق بإقبال الأمريكيين على الحياة، واحتفائهم بكل صاحب موهبة ومقدرة يحل بأراضيهم.

3 – صورة الثقافة الأمريكية: وينقسم العرب في تصورهم لهذه الثقافة إلى قسمين، فهناك من يراها إيجابية، قياساً على القيم الليبرالية التي تنطوي عليها، وهناك من ينعتها بالسلبية، لأن هذه الليبرالية تتناقض في بعض جوانبها مع الكثير من ثقافتنا وخصوصيتنا الحضارية. وينتمي أتباع الفريق الأول إلى الليبراليين العرب بمختلف أطيافهم، وأنصار الفريق الثاني يتجسدون في الإسلاميين بشتى ألوانهم. وتحفل كتب بعض المفكرين الإسلاميين بحديث مستفيض عن (انحلال الغرب) وفي مقدمته الشعب الأمريكي، حتى إن سيد قطب الذي أسست أفكاره لقيام تيارات جهادية عدة في العالمين العربي والإسلامي يعزو كراهيته لأمريكا وأسباب تحوله من شاعر يتغنى بجمال النساء إلى مفكر أصولي سلفي إلى ما رآه بعينيه من انحلال في الشارع الأمريكي أثناء زيارته إلى الولايات المتحدة خلال ستينات القرن الماضي.

لكن هناك في العالم العربي من يقف موقفاً وسطاً بين أصحاب هاتين الأيديولوجيتين المتباينتين، فينظر إلى الثقافة الأمريكية باعتبارها (حمّالة أوجه)، إذ بوسعنا أن نؤمن بالحرية ونتصرف على أساسها من دون أن نجور على ثوابتنا وخصوصيتنا. وأمثال هؤلاء يتفاعلون مع الثقافة الأمريكية كواقع، بغض النظر عما هو موجود من نقد لها على صفحات الكتب والجرائد والمجلات. ويبدو رجل الشارع العربي أقرب إلى هذا الموقف، بل يصل الأمر عند كثيرين إلى حد الفصل التام بين الصورة السلبية التي تدركها الأذهان عن الثقافة الأمريكية

وبين أحقيتنا في التمتع بما أنتجته هذه الثقافة من علوم وفنون وأدوات للترفيه.

وتساهم عدة وسائل في صناعة صورة أمريكا لدى العرب، بعضها متداخل وبعضها متجاور، وآخر متناقض، وفي مطلع هذه الوسائل السينما الأمريكية، التي تأتي على رأس السينما العالمية من حيث الكفاءة والقدرات وعدد الأفلام التي يتم إنتاجها سنوياً. ورسمت السينما الأمريكية صورة شبه أسطورية للفرد الأمريكي وللواقع داخل الولايات المتحدة في ذهن المواطن العربي البسيط، الذي يمكن أن يسقط في حبائل الأفلام الاستعراضية وأفلام العنف وأفلام الخيال العلمي، أو تجذبه بشدة طريقة عيش الأمريكيين المرفهة، ومن ثم يرسم في ذهنه صورة مبالغاً فيها للأمريكي وأمريكا. وتوجد القنوات الفضائية والمواقع الإلكترونية والمجلات والصحف والكتب بمختلف موضوعاتها، التي تتدفق من الولايات المتحدة إلى العالم العربي، وبعضها تتم ترجمته إلى اللغة العربية. وهذه المطبوعات ترسم صورة عن مجتمع منجز وحر مهتم بالعلم ويشجع على العمل والعطاء. ومثل هذه الصورة هي التي تدفع الكثير من الشباب العربي إلى الرغبة في الهجرة إلى الولايات المتحدة. وهناك أيضاً وسائل أخرى منها الدبلوماسية وتوظيف المساعدات الاقتصادية، وتقديم الخبرة الأمريكية في مجالات عديدة. لكن كل هذه الوسائل لم تنجح في إزاحة الصورة النمطية في الذهن العربي عن أمريكا، التي تنظر إليها باعتبارها دولة متغطرسة ومتجبرة، مفرطة في الأنانية. وهذا الوضع يقلق الأمريكيين كثيراً، بدليل طرحهم سؤالاً جوهرياً عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر هو: (لماذا يكرهنا العالم؟)، بل كان بعضهم أكثر تحديداً وتساءل: (لماذا يكرهنا العرب والمسلمون؟). ولم يقف الأمريكيون عند نقطة التساؤل، أو لم يكتفوا به، بل سعوا إلى تحسين الصورة، عبر المناداة بالإصلاح السياسي في منطقة الشرق الأوسط، وتبني (دبلوماسية الشعوب) التي هي نوع من الدبلوماسية الدولية تستخدم فيه الدول برامج التواصل المعلوماتي والثقافي والإعلامي للتقرب من شعوب الدول الأخرى.

وفي هذا السياق قدمت اقتراحات عدة منها، إنشاء موقعين إلكترونيين أحدهما يبث باللغة الإنكليزية والآخر باللغة العربية على موقع وزارة الخارجية الأمريكية وتزويدهما بمعلومات عن المسلمين في الولايات المتحدة، والطريقة التي يُعاملون بها هناك. ويوجد مقترح بطباعة ملصق إعلاني يحمل صورة مسجد في أمريكا تعبيراً عن احترام الولايات المتحدة للإسلام والتزامها بتعدد الأديان والمذاهب والمعتقدات على الأراضي الأمريكية.

علاوة على هذا شملت المبادرة ظهور بعض المسؤولين الأمريكيين على شبكات التلفزيون العربية لشرح وجهة نظر بلادهم لنا، واستدعاء سفير أمريكي سابق يتحدث العربية لكي يقدم وجهة نظر واشنطن بلسان عربي مبين على شاشات التلفزة العربية، ودعوة البيت الأبيض لسفراء الدول الإسلامية لإفطار رمضاني، قامت بعده وزارة الخارجية بدعوة قادة المسلمين في الولايات المتحدة إلى إفطار آخر، كما استقبل الرئيس الأمريكي جورج بوش بعض أطفال المسلمين الأمريكيين للاحتفال معهم بعيد الفطر المبارك في البيت الأبيض نفسه، وأخيراً دعوة بعض قيادات المسلمين والعرب في أمريكا وخارجها بالإضافة إلى مجموعة من خبراء الدعاية والإعلام والاتصالات للتشاور معهم حول أفضل سبل التواصل مع الرأي العام العربي، وكيفية إقناعه بوجهة النظر الأمريكية. لكن هذا البرنامج لا يتمتع بسلامة منهجية فهو مفرط في المركزية والتنميط والتسطيح، لأنه يتعامل مع العالم العربي إعلامياً على أنه كتلة واحدة متجانسة، ولم يلتفت إلى الأوضاع المحلية، التي تنطوي على اختلافات ثقافية وسياسية. كما أن هذا البرنامج لا يعنيه تحسين الواقع، أي وجود سياسات أمريكية عادلة حيال المنطقة، بل يصب اهتمامه على تحسين الصورة، مما يجعله برنامجاً للتزييف الإعلامي، وليس خطة عمل جادة ترمي إلى القضاء نهائياً على الصورة الذهنية السلبية للولايات المتحدة في الذهنية العربية.

ثورة ناعمة اسمها "الإعلام الجديد"

ألغت شبكة "الإنترنت" المسافات، واخترقت السدود والحدود، مازجة بين الصوت والصورة والكلمة في صيغة رقمية، بعد أن دمجت الحوسبة بالاتصال، وأزالت الفواصل بين العمل والترفيه، وفتحت نافذة وسيعة للجماهير الغفيرة كي تشارك في ثورة اتصال تغير كل يوم أنماط الحياة والتفكير في مختلف دول العالم، بدرجات متفاوتة، وتنتج مشاهد ومعالم وأحوالا لا تُصم عنها أذن سميعة، ولا تغمض عنها عين بصيرة.

وما جرى في الإعلام خلال السنوات الأخيرة هو ثورة بكل المقاييس، يمكن أن نصفها بأنها "ثورة إعلامية" أو اتصالية، تضاف إلى الثورات الناعمة التي يشهدها العالم، والتي تغيرنا من دون إراقة أي قطرة من دم، لاسيما بعد أن صارت الثورات السياسية نفسها تنساب في سلاسة وسلامة عبر التطور الديمقراطي، كما يقول جون فوران وزملاؤه في كتابهم الأثير "مستقبل الثورات". والثورة الاتصالية تلك تكسر النماذج الإرشادية التقليدية، متسقة في هذا مع الطفرات المعرفية التي شهدها العالم في العقول الأخيرة، ومن ثم لا يمكن فهمهما أو الإحاطة بها اعتمادا على طرق التفسير التقليدية لأداء الإعلام، ونظرياته البسيطة المعهودة، بل تحتاج إلى اقترابات ومداخل مبتكرة وجديدة تواكب التطور الرهيب الذي يشهده عالم الاتصال.

ولهذه الثورة سمات عدة، سأشرحها في هذا المقام، كنوع من العصف الذهني، أو مجرد طرح أولي ينتظر التعديل بالحذف أو الإضافة. وأولى هذه السمات هي توسيع المشاركة الشعبية في صناعة الإعلام، بما جعلنا نشهد ما يمكن أن يسمى بـ "المواطن الصحفي"، إذ بوسع أي شخص أن يكتب ما يشاء ويبثه على الإنترنت في موقع خاص أو مدونة أو حتى

في تعقيب على مقالات الكتاب، وأخبار وتقارير وتحليلات وتحقيقات الصحفيين. وهذه الاتساع حقق كل ما حلم به من كتبوا منذ عقود عن "مسرح المقهورين" متخيلين ومطالبين بأن يشارك المتفرجون في صناعة النص المسرحي وتمثيله.

والسمة الثانية هي تعزيز الفردية، التي تتغول دوما بفعل التقدم التقني وتغير بعض أنماط وطرائق المعيشة. فمثلا أدى اختراع الطباعة وتقدمها إلى إنهاء التجمعات البشرية التي كانت تتحلق حول شخص يقرأ لهم مخطوطا، وبات بوسع كل شخص أن يقرأ كتابه مختليا بنفسه. كما أدى اختراع الساندويتش إلى انصراف أفراد الأسرة عن التجمع لتناول الوجبات اليومية المعتادة. وعلى المنوال نفسه فإن الإنترنت ستزيد من عزلة الفرد عن المحيطين به مباشرة من أفراد الأسرة والأصدقاء والرفاق، وتعيد دمجه في "مجتمع افتراضي"، ليصبح له أصدقاء من شتى أرجاء المعمورة قد لا يرى وجوههم أبدا، لكنه يتواصل معهم ويقضي بصحبتهم ساعات طويلة عبر "البريد الإلكتروني" و"الماسينجر" و"الشات" و"الفيس بوك" و"اليوتيوب". ومثل هذا الوضع قد يعيد في المستقبل تشكيل الهويات والانتماءات، وقد نرى بعد سنوات اختلافا بين جمهور كرة القدم الإماراتي مثلا ليس حول تشجيع فريقي "العين" و"الوصل"، بل حول تشجيع فريقي "مانشستر يونايتيد" و"ليفربول".

أما السمة الثالثة فهي إعطاء دفعة قوية لاقتصاديات المعرفة. فإذا كان النفط قد لعب دورا حيويا في الثورة الصناعية، فإن عالم الرقميات ستكون له اليد الطولى في الطفرات الاقتصادية الحديثة، التي تسعى جاهدة إلى الاعتماد على بدائل جديدة للطاقة، وإلى إنتاج سلع جديدة، لم يعرفها العالم من قبل.

والرابعة تتعلق بتحدي السلطة، عبر منازعتها في امتلاك وسائل الإعلام، والرد عليها حين تستخدم هذه الوسائل في التعبئة والحشد وتبرير السياسات القائمة، وتزييف الوعي في شقه المناهض للاستبداد والفساد. وهنا يكسر الإعلام الجديد تسلطية وأحادية ورسمية وقدسية أهداف الإعلام القديم، ويضغط على السلطة من أجل تحسين الأوضاع القائمة، وتغييرها بما يؤدي إلى مزيد من الحرية والكفاية. وقد بلغ الإعلام في هذا حدا عاليا، إلى درجة أنه بات يمثل الرقيب الحقيقي على أداء الحكومات، في ظل نظم تتراوح بين الشمولية والطغيانية، حولت البرلمانات إلى مقهى عام، وسلبتها وظيفة المراقبة، ووظفت دورها في تشريع القوانين لخدمة من هم في سدة الحكم وتابعيهم.

والإعلام الجديد الذي تتآكل قدرة السلطة المستبدة عن حصاره وتقويضه وإسكات صوته سيؤدي بالتتابع إلى تعزيز الحريات الثلاث حول التفكير والتعبير والتدبير، إذ إنه يساعد الناس على الإطلاع على ما يجري في مختلف أرجاء المعمورة من طقوس وطرق تفكير وتصرف، وتفتح أمامهم بابا وسيعا ليعبروا عن آرائهم، ثم يمنحهم وسيلة مهمة للممارسة النضال المدني، حيث يعينهم على التواصل والتعبئة والتحريض على معارضة النظم المستبدة. لكن الإنترنت تظل هنا مجرد وسيلة وليست غاية، فالدعوة إلى العصيان المدني والإضرابات والاعتصامات من خلال البريد الإلكتروني أو الفيس بوك، إن لم تتبعها استجابة في الواقع فإنها تفقد معناها.

والخامسة ترتبط بالإفراط في استخدام الإعلام كركيزة أساسية في السجال العقائدي الذي يدور في العالم أجمع، لاسيما بعد أن صار الدين يشكل عاملا بارزا من عوامل الصراع الدولي الراهن، بفعل إزكاء الولايات المتحدة لمسار "الإسلاموفوبيا" في سياق بحثها عن عدو عقب انهيار الاتحاد السوفيتي، من جهة، وطرحها فكرة "الفوضى الخلاقة" التي تقوم على إشعال النعرات الطائفية والمذهبية والعرقية، من جهة ثانية.

ومع تغول العولمة وعودة الاستعمار التقليدي، بعد أن ظنت الأغلبية من علماء السياسة أنه قد ذهب إلى غير رجعة، يتصاعد دور الإعلام في المقاومة، فتظهر قنوات تابعة لتنظيمات مقاومة، مثل "المنار" الناطقة بلسان حزب الله، و"الزوراء" التي كانت تطلقها المقاومة العراقية. وتظهر أيضا مواقع على شبكة الإنترنت لبعض الجماعات والتنظيمات والحركات المناوئة للولايات المتحدة، وفي مطلعها "تنظيم القاعدة" الذي استخدم هذه الوسيلة في التواصل مع أفراده، بعد تشتته إثر إزاحة طالبان عن السلطة في أكتوبر 2001.

هذه السمات الخمسة تضع الإعلام القديم أو التقليدي في تحد واضح، لكن ليس بوسعها أن تهيل عليه التراب كاملا، فنظريات التحديث على اختلافها تنبئنا بأن القديم لا يموت كله، وتؤكد في الوقت ذاته أن القديم لا ينطوي دوما على شرور أو نقائص يجب التخلص منها، بل إن بعضه أجدى للناس من أشياء. وقد ظن بيل جيتس أن الصحف الورقية ستختفي تماما عام 2018 لكن الأمر الواقع جعله يعيد النظر في رأيه، ويعترف أنه لا يمكن أن يقطع بشيء خاص بمستقبل لا يراه، ولا يلم بقوانينه وظروفه كافة. ومن ظنوا أن القراءة على الإنترنت ستؤدي إلى اختفاء الكتاب المطبوع عادوا لينتجوا كتابا إلكترونيا

على شاكلة الكتاب الورقي، يمكن أن يصطحبه القارئ إلى مخدعه، ويستمتع بقراءة تحت ضوء حميم. وعلى التوازي زاد توزيع الكتاب المطبوع، ليصل إلى أرقام غير مسبوقة، نرى مثالا لها في رواية "هاري بوتر" التي وزعت – حتى الآن – أكثر من خمسين مليون نسخة بلغات عدة، وزرواية "الخيميائي" للأديب البرازيلي باولو كويليو التي وزعت نحو ثلاثين مليون نسخة.

إن البعض انساق وراء الثورة الجارفة للإعلام الجديد، وظن أن المطبعة ستدفن مع مخترعها الألماني يوحنا جوتنبرج حين تحل ذكرى مرور أربعة قرون على وفاته عام 2048، أو توضع في المتحف برفقة الفأس البرونزية، لكن الأمور تسير عكس هذا الخط البياني المتوهم، وتثبت أنه من الخطأ الجسيم أن نخلط خلطا ظاهرا بين "الآلة" و"السلعة"، فالآلة المتطورة تنسخ أختها المتخلفة أو تلغيها كلية، لكن السلع الجديدة لا تلغي القديمة، إذ لا يزال الناس يستهلكون سلعا كانت البشرية تستهلكها منذ آلاف السنين. والجريدة وكذلك الكتاب هما من صنف السلع، وليسا من طرز الآلات، ومن ثم فهما باقيان معنا سنين طويلة.

الصورة الأخيرة

في تدفقه المتواصل يذهب الزمان بملايين الكتب وبلايين الوجوه التي مرت على الدنيا، ومعها كل الصور التي تجلت للعيون في لحظات المسرات والأوجاع، لكن الناس ليس بوسعهم أن ينسوا أو يهملوا صورا خاطفة، لم يأت اختطافها ولن يأتي على عمقها وأصالتها وديمومتها واختزالها لكلمات لا حد لها.

وكثير من الشخصيات البارزة في تاريخ الإنسانية ساهمت الصورة الأخيرة في صناعة مآثرهم، أو أضافت إليهم، أو خففت من غلواء نقدهم وجلدهم، وغفرت لهم بعض أخطائهم وخطاياهم. وربما لو انتهت حياتهم من دون هذه الصورة الفارقة لنقص الكثير من قدرهم ودورهم التاريخي المشهود له، ولما جنوا من حياتهم المديدة سوى اللعنات القاسية.

فالصورة الأخيرة للثائر الأرجنتيني تشي جيفارا ساهمت في تخليد ذكراه، لما انطوت عليه من تحد كبير لمن قتلوه، ولما رمت إليه من نظرة إلى البعيد، كأنها تقول إن ما أؤمن به سيظل قائما والثورة ضد الإمبريالية لن تنقضي بموتي، والثوار باقون ما دام هناك ظلم واستغلال. و لم تدر المخابرات الأمريكية أن هذه الصورة، التي سربتها لتلق الروع في قلوب كل من يؤمن بأفكار جيفارا، ستؤدي إلى نتيجة مغايرة تماما، وأن عينيه المنبلجتين في موت محقق ستصبح أيقونة لعشرات الملايين في العالم، وستجعل من صاحبها لوحة خالدة على جدران بيوت ومنازل في القارات الست.

والصورة الأخيرة لياسر عرفات اختزلت كل فصول حياته المترعة بالشقاء والكفاح. فالرجل ظهر هزيلا متآكلا وهو يصعد سلم الطائرة الأردنية التي أقلته إلى عمان ومنها إلى باريس حيث فاضت روحه. كان متعبا إلى أقصى حد، وقبل أن يدلف إلى داخل الطائرة،

التفت ولوح لمودعيه بيد مرتعشة، لكن بعينين مملوءتين بالأمل والثقة، وبدا ثيابه وغطاء رأسه الرمادي وكأنهما تعبير عن المرحلة التي وصلت إليها القضية الفلسطينية، إذ رحل عرفات والفلسطينيون في منتصف الطريق، جاءوا من المنافي والشتات وأسسوا سلطة في بعض أراضيهم، ودخلوا في مقاومة مشهودة بلغت ذروتها في انتفاضة الأقصى التي اندلعت عام 2000، لكنهم لم يتمكنوا بعد من أن يحولوا السواد إلى بياض كامل، بتحرير أرضهم وإعلان دولتهم المستقلة ذات السيادة.

وصورة عرفات تلك لم تعبر فقط عن القضية التي كرس حياته من أجلها، بل تجلي أيضا جانبا من هذه الحياة نفسها. فعرفات الذي قررت إسرائيل بالتعاون مع الولايات المتحدة التخلص منه عاش حياة بسيطة متقشفة، فرغم أنه كان يضع يديه على أموال منظمة التحرير الفلسطينية فإنه لم ينزلق إلى رغد من عيش ينسيه طبيعة دوره ووضعه كرمز لقضية عادلة، فاكتفى بزي واحد، توزع على ثلاث بذلات لا أكثر، ونام في مقره بالمقاطعة في رام الله على سرير بسيط، وكانت طاولة الاجتماعات التي يلتقي عليها رفاقه صغيرة ورخيصة، لا تختلف عن كل المكان الضيق المتواضع الذي كان يعيش فيه. وجاءت الصورة الأخيرة لتؤكد هذا المعنى وذلك المسار الحياتي لعرفات، فغفرت له الكثير من أخطائه، ووضعته، لدى الشعوب العربية والإسلامية وكل الذين يدافعون عن الحقوق العادلة في مشارق الأرض ومغاربها، في مصاف المجاهدين والمناضلين العظام الذين عرفتهم الإنسانية في عمرها المديد.

ولو مات صدام حسين من دون مشهد إعدامه الذي تسرب إلى الفضائيات فنقلته للبشرية جمعاء لكان قد خسر الكثير. فصدام الطاغية الذي حكم بلاده بالحديد والنار واستعذب مشاهد الدم في قتل خصومه ومعاركه الخاسرة، وجد من يذرف عليه بعض الدموع، لأنه رحل واقفا كما يرحل النخل، لم ينحن أمام المشنقة، ورفض أن تُغمّي عيناه، ومضى إلى مثواه الأخير ثابتا، لم يجرجر قدميه أو يترحم مثلما يفعل الذين يساقون إلى المشانق، ثم نطق بالشهادتين، وسقط إلى نهايته المحتومة.

هذا المشهد تحدث عنه كثيرون في الشوارع وعلى صفحات الصحف وفوق الحيز الإلكتروني على شبكة الإنترنت، وفاضت له عواطف لا حد لها، وصلت بالبعض إلى تمجيد صدام لأنه لم يخف من أحد ولا من شيء حتى ولو كان الموت، وغفر له آخرون كل خطاياه لأنه "عاش رجلا ومات بطلا" حسب مانشيت إحدى الصحف المصرية. وحتى الذين

احتفظوا بأحكامهم العقلية حيال الرجل، والتي لم تر فيه سوى أنه مستبد ومتوحش وأحمق، تزحزحوا قليلا بفعل المشهد الأخير، واستثنوه في الحكم على مسار صدام ومسيرته. ورأى بعض المتعاطفين معه أن الطريقة التي أراد بها صدام أن ينهي حياته انطوت على شعوره الكبير بعدالة قضية بلاده، وأن حزبه الذي تركه مشتتا في جنبات العراق وغيرها، سينتصر في النهاية على آلة الحرب الأمريكية ومن يعاونها.

وبالطبع فليس صدام هو الوحيد الذي ذهب إلى المشنقة ثابتا، لكنه الأشهر على الإطلاق. فقبله رفض ذو الفقار علي بوتو أن يعتذر للجنرال ضياء الحق الذي انقلب عليه واقتنص منه حكم باكستان، وقال للذين ذهبوا إليه برسالة من الرئيس الجديد يطالبه بالاعتذار مقابل أن يظل على قيد الحياة: "سأحكم باكستان من قبري"، وتحققت نبوءته حين أصبحت ابنته بنازير رئيسة للوزراء. والأمر نفسه تكرر مع سيد قطب أحد أقطاب "جماعة الإخوان المسلمين" في مصر، وصاحب الكتب المؤثرة في تاريخ الحركة الإسلامية، فقد طلب منه أن يكتب خطاب اعتذار إلى الرئيس جمال عبد الناصر حتى يعفو عنه، فينجو من حبل المشنقة، لكنه أبى واستعصم بموقفه، ومضى إلى المشنقة وهو يتمتم بأذكاره، وفي قلبه غضب على من ظلمه. ورغم أن أفكار قطب تتحمل جزءا كبيرا من مسؤولية انتشار التطرف في العالم العربي فإن ثباته في اللحظة الأخيرة لا يزال يُذكر بمزيد من الإعجاب حين تستدعى سيرته. وتكررت التجربة مع متطرف آخر وهو شكري مصطفى أمير ما تسمى "جماعة المؤمنين" المعروفة أمنيا وإعلاميا بـ "التكفير والهجرة"، فقد صورت له خيالاته المريضة أنه لن يشنق أبدا، وأن النجاة آتية لا محالة، وأن يد الله ستمتد إليه وتنقذه في اللحظة الأخيرة، ومن ثم مضى إلى مشنقته مغتبطا، حتى شد الوثاق، وكسر عنقه، ففاضت روحه.

ومن دون شك فإن الصورة الأخيرة للمفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري قد عززت الصورة الذهنية الإيجابية عنه والتي قامت على أكتاف كتبه العديدة وفي مطلعها موسوعته الخالدة "اليهود واليهودية والصهيونية". فالمسيريَ كمفكر كان محل إعجاب شديد، لكنه آثر في نهاية حياته أن ينزل إلى الشارع، ويهجر غرفة مكتبه التي شهدت ميلاد الأفكار وإعداد الأبحاث المطولة، ليشارك المصريين احتجاجهم على أداء السلطة، ومطالبتَهم بالإصلاح. وبنزوله هذا حقق المسيري نظرية "المثقف العضوي" التي وضعها المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي والتي تنتصر للمثقفين الذين لا يكتفون بإنتاج الأفكارَ بل ينخرطون مع

الجماعة في سبيل نقل هذه الأفكار من بطون الكتب إلى رحاب الواقع.

وقرار المسيري بالمشاركة في الاحتجاج من خلال قبوله قيادة حركة "كفاية" لمدة عام تقريبا هو الذي أدى إلى ظهور الصورة الأخيرة في حياته، وكانت مؤثرة في نفوس وعقول كثيرين. فقد بدا الرجل الذي هده مرض عضال وهو يكاد أن يسقط على وجهه، بينما كانت مجموعة من رجال الشرطة ترتدي الزي المدني يدفعونه إلى الأمام، وأنصاره ومحبوه يدفعون أيدي الشرطة عنه، ويحمونه بأيديهم في الوقت نفسه. كان المسيري مقوس الظهر، وبذلته متهدلة، ونظارته متدلية عن مكانها قليلا، وشعره مهوشا، وملامحه يكسوها الأسى، لكنه بدا عازما على التمسك بموقعه داخل المظاهرة المحدودة. وتوالت الصور، التي تم التعبير عنها كلاميا، لكن أحدا لم يرها، ومن بينها خطفه وزوجته وإلقائهما في عمق الصحراء، عقب مظاهرة شاركا فيها، لكن الكلام أكد الصورة الأخيرة، التي رافقت خبر وفاة المسيري، وساهمت في انتشاره على نطاق واسع، وفي إطلاق تعقيبات غزيرة عليه، تؤبن الرجل، وتعدد مآثره في الفكر والنضال السياسي معا.

وكانت الصورة الأخيرة للرئيس المصري أنور السادات حافلة بالعبر، حيث ظهر وهو ملقى بين مقاعد "المنصة" الرئيسية والدم يسيل من رأسه، ويلطخ النياشين التي تكلل صدره. فهذه الصورة بقدر ما تبين نهاية غطرسة السلطة فإنها توضح بجلاء غدر الجماعات المتطرفة التي اقترب منها السادات وعزز وجودها. وهناك صورة الدكتاتور الروماني نيقولاي شاوشيسكو وهو ملقى على الأرض بعد إعدامه رميا بالرصاص، والتي لخصت نهاية كل مستبد ظالم يستعبد شعبه ويستهين به.

إن الصورة الأخيرة قد تصنع رجلا، أو تغفر لآخر خطاياه، وقد تصير أيقونة ورمزا لكفاح بعض الآدميين وانتصارهم على الشدائد، وإصرارهم على حفر دور بارز في مسيرة الإنسانية المفعمة بالأفراح والأتراح.

الرسم بالدم

من بين فصول حرب الخليج الثانية التي اندلعت في يناير من عام 1991 وأطلق عليها اسم "عاصفة الصحراء"، لا تزال ذاكرة العالم محتشدة باللقطات المتتابعة لطائرة "الشبح" الأمريكية، وهي تحلق طليقة في سماء العراق، دون أي اعتناء بالصواريخ المطاردة، أو بالأهداف المتحركة المراوغة. تلك الطلاقة، وذلك التحليق، الذي لم يهدأ طيلة أيام الحرب، كان يغطي تماما على ما يجري في أرض الواقع، في محاولة لحسم المعركة مبكرا عبر "الصورة"، التي جرفت أمامها، في الوقت نفسه، سيل الكلمات المسموعة والمقروءة التي تصف الحرب، وتسهب جاهدة في تبيان تفاصيل، لم يقطع أحد، إلى الآن، بدقتها.

ومع هذا الغموض المخطط له، بفعل نقص المعلومات الواردة من ميدان القتال، أتيح للولايات المتحدة الأمريكية أن توظف الصورة بعناية فائقة في كسب المعركة، إلى درجة حدت بالبعض إلى القول إن "سي. إن. إن"، التي ولدت على أكف حرب الخليج الثانية، هي المنتصر الأول، بل وصل الأمر بالأمين العام السابق للأمم المتحدة الدكتور بطرس غالي إلى وصف هذه المحطة التلفزيونية الإخبارية الشهيرة بأنها العضو السادس الذي امتلك حق الفيتو في مجلس الأمن الدولي إبان تلك الحرب.

ورحلة الوصول إلى توظيف الصور المتحركة في الحرب تمثل ذروة لتجربة طويلة في العلاقة بين الرسم والدم، بدأت بتلك الرسومات المحفورة على جدران المعابد في مصر القديمة، للملوك وهم ذاهبين إلى ساحات القتال، تتقدمهم حراب مشرعة، وتتبعهم صفوف من الجند المدججين بالسلاح. ثم بدأت مرحلة الرسم بالكلمات، حين توصل البشر إلى حروف اللغة. فحفلت الملاحم اليونانية والقصائد الشعرية العربية بتصوير مكتوب للمعارك. وعبر

هذا الإبداع الفني عرفنا حرب البلبونيز في اليونان القديمة، وكيف انتصر عسكر أسبرطة على جند أثينا، وصار لدينا خبر بحرب البسوس الطويلة بين قبائل عربية في العصر الجاهلي. وعلى المنوال نفسه صور الناس في بقاع الأرض قديما الحروب التي خاضوها، إما عدوانا على الغير أو دفاعا عن النفس والأرض والعرض، من خلال الكتابات النثرية والنظم الشعري، والتي لم تتجاوز حد الوصف أو الرسم بالكلمات، أي أنها في خاتمة المطاف، كانت تصويرا مكتوبا، يمجد الأنصار، ويحط من شأن الأعداء.

وخلال الحرب الأهلية الأمريكية كان الحفارون على الخشب والنحاس يرافقون المستوطنين من الهنود الحمر، في اتجاههم صوب الغرب، هربا من الإبادة، لينحتوا ما يرونه من معارك شرسة. وفي عام 1770 نحتوا صورا للمذبحة التي جرت في بوسطن. وفي القرن التاسع عشر، كان الرسامون يذهبون إلى ميادين القتال، باستخدام الدراجات الهوائية، ليقفوا على مشاهد واقعية، يعودون ويجسدونها عل مهل في لوحات تشهد على سير المعارك، وتؤرخ لها، على الأقل من الناحية الفنية. وكان بعضهم يرسل ما التقطه من صور معلقا في مناطيد تسبح في الهواء، أو بشر يسبحون في المياه الطليقة.

وفي حرب القرم بين روسيا وبريطانيا، التي اندلعت عام 1848 واستمرت حتى 1870، دخلت الكاميرا لأول مرة إلى ميدان القتال، بعد أن سمح لها العسكريون بتسجيل المعارك. ومنذ ذلك التاريخ صارت "آلة التصوير" جزءا لا يتجزأ من الحروب أينما وقعت. وللوهلة الأولى أظهرت لحظة الميلاد هذه أن المصورين الحربيين، فريقان، الأول يضم "سياح الحرب" الذين يتفرجون عليها من بعيد، ويسجلون بكاميراتهم ما راق لهم، أو ما أوعز إليهم، من مشاهد. أما الثاني فيضم أولئك الذين يقفون "ضد الحرب" لأنهم، من هول ما يرونه من فظائع، يرفضون قتل الإنسان لأخيه الإنسان، أيا كانت الأسباب أو المبررات.

واستمر التصوير بالحرف سنوات، حتى أنه رافق اختراع الكاميرا في مراحلها الأولى. فعلى سبيل المثال لا الحصر، مارست قوات الحلفاء حربا نفسية على قوات المحور في الحرب العالمية الثانية، بإلقاء قوائم بالأطعمة التي يأكلها الجنود الأمريكيون والبريطانيون والفرنسيون ومن يقاتل في صفوفهم، على رؤوس الجند الألمان، خاصة في البقاع المحاصرة والجيوب المعزولة، أو التي كانت تعاني نقصا في الإمدادات الغذائية، وشملت هذه القوائم أسماء الأطعمة وصورا لها، مما كان له وقع سلبي في نفوس الألمان.

وأرادت إذاعة "بي. بي. سي" أن تنقل إلينا، عبر الصوت المجسم، صورا حية، من ميادين القتال، فاعتادت استضافة مراسليها المرافقين للصفوف الأمامية من فرقاء الحروب، ومسؤولين من الطرفين المتقاتلين، ومحللين متابعين للحرب عن كثب، وأحيانا فقرات مسموعة من المعركة، فكادت بذلك أن تحول الكلمات التي تصيخ لها الآذان سمعا إلى صور تقتحم العيون، وأن تجعل السمع حاسة كافية للوقوف على ما يجري.

في الوقت الراهن توجد أربعة أنواع من التصوير أثناء الحرب، يمكن ذكرها على النحو التالي:

أ – التصوير التلفزيوني أو السينمائي العادي، عن طريق كاميرا فيديو، والذي ينقل المشهد كاملا عبر الفضائيات، بما يجعل المشاهد، يتابع الحدث وكأنه يمتطي ظهر الدبابة المقتحمة، أو يطلق الصاروخ المتجه صوب الهدف، أو يقف وسط الحشد المتزاحم حول جثث القتلى المدنيين، أو حول البيوت المهدمة، والأمتعة المبعثرة، الممزوجة بالدم والأشلاء.

ب – أسلوب الـ Promotion، أو الفلاش التلفزيوني، وهو مجموعة من لقطات سريعة تظهر في 30 ثانية، لتعرض بعض المشاهد بطريقة فنية معينة.

ج – التصوير الفوتوغرافي العادي، والذي قد يكون بكاميرا ديجتال أو عادية، وينقل صورا ثابتة، ملتقطة بعناية، يتم اختيار أكثرها دلالة في التعبير عن الحدث.

د – الصور المركبة، مثل تلك الصور التي استعملتها المخابرات الأمريكية "سي. آي. إيه" لمحاولة البرهنة على امتلاك العراق أسلحة دمار شامل، والتي عرضها وزير الخارجية الأمريكي كولين باول على أعضاء مجلس الأمن الدولي، عبر شرائح إلكترونية، مستعملا كل ما تمكنت منه الاستخبارات الأمريكية من "الخداع بالصورة"، أي القيام بتحريف فني لصور واقعية، بما يخدم وجهة نظر العارض.

***

لقد باتت الدعاية الموجهة إلى "العدو" أثناء سير المعارك وقبيل اندلاعها، جزءا أساسيا من "الجهد القتالي" لأي دولة محاربة. ويأخذ هذا النوع من الدعاية شكل "الحرب النفسية"،

التي تبدو قذائف كلمات أو قصف صور، يتم انتقاؤها بوعي وقصد ملموسين، وتصاغ في جمل دقيقة، تحمل معاني محددة، تثير شكوك الأعداء في قدراتهم العسكرية وترهبهم من إمكانات الخصم، في العدد والعتاد، وتلقي في قلوبهم وعقولهم الريبة حيال قيادتهم، العسكرية والمدنية، وتفقدهم الثقة في عدالة المعركة التي يخوضونها، وفي أن النصر سيكون من نصيبهم يوما.

واعتادت الولايات المتحدة الأمريكية أن تستخدم "الدعاية" التي تعتمد على "الصورة الملتقطة بعناية" و"الكلمة المختارة بوعي" في إرهاب خصومها وزعزعة ثقتهم بأنفسهم، مستفيدة من عطاءات "علم النفس الحربي"، الذي يرتبط أساسا بالتطبيقات النفسية ذات الصلة بالكفاءة القتالية والروح المعنوية، والقيادة وأنماطها، وكافة ما يتعلق بسلوك الجنود لبلوغهم أفضل عائد ممكن، في ضوء مختلف الشروط المختلفة التي تفرضها قدراتهم الخاصة، والمواقف الخارجية المفروضة عليهم.

وقد ترددت في الأيام الأولى لغزو العراق أنباء عن أن جزءا من الخطة العسكرية الأمريكية تقوم على احتلال مدينة البصرة، جنوبي البلاد، في الساعات الأولى للحرب البرية، وبعدها يتم بث صور ولقاءات متلفزة، تظهر أن العراقيين فرحين لشروع الأمريكيين في تخليصهم من صدام حسين وحزب البعث، وهي مسألة لم تحدث في البداية، بل واجه الغزاة صمودا قويا من القوات العراقية المدافعة عن وطنها. وتأجل ما كان يريده الأمريكيون إلى المشهد الأخير الذي جرى يوم التاسع من إبريل 2003 بسقوط بغداد، والذي كان يمثل خاتمة الفصل الأول من الحرب. ذلك المشهد وتلك الخاتمة مارست الصورة فيهما دورا كاسحا وقاهرا في الوقت نفسه. فلن تنسى الذاكرة مشهد سقوط التمثال البرونزي الضخم للرئيس العراقي صدام حسين، الذي كان يقف متصلبا في منتصف ساحة الفردوس بقلب بغداد.

وتستعيد الأذهان في هذا الصدد ما حدث خلال الضربة العسكرية الأمريكية لحكومة طالبان في شهر أكتوبر من عام 2001.. فبعد ساعات قلائل من دخول القوات الأمريكية وحلفائها إلى العاصمة الأفغانية كابول راحت وسائل الإعلام الأمريكية، خاصة شبكة //سي. إن .إن// تنقل صورا تظهر فرحة الشعب الأفغاني برحيل طالبان، وإقباله على أداء طقوس معيشية تخالف تلك التي فرضتها عليه الحركة الإسلامية المتشددة، منها حلق اللحى وسماع الموسيقى ولعب كرة القدم.. الخ.

وطيلة أيام حرب الخليج الأخيرة كانت الصورة حاضرة بشدة، و لم يكن من الممكن تجنبها لخدمة أهداف الغزاة والعراقيين على حد سواء. فالبيانات العسكرية الأولية للأمريكيين، التي تم عرضها بمؤتمر صحفي بقاعدة "السيلية" في قطر، لم تكن مشفوعة بصور، ولذا لم تحظ بمصداقية لدى الإعلاميين، الذين أعطوا ظهورهم للأمريكيين في هذه اللحظة، وراحوا يتابعون بمزيد من الصدق، صورا عرضتها "قناة" الجزيرة، نقلا عن "الفضائية" العراقية، لجنود أسرى، وطائرات تجسس أمريكية، بدون طيار، محطمة على الأرض، وآليات وعربات مصفحة متفحمة، وفي المقابل مدنيين عراقيين غارقين في دمائهم بجوار أنقاض بيوتهم، أو تغص بهم أسرة المستشفيات، جراء الغارات الأمريكية – البريطانية.

و لم تقف الولايات المتحدة مكتوفة الأيدي أمام الدعاية العراقية، التي أعطتها الصورة مصداقية، بل راحت تستخدم قناتي "سي. إن. إن" و"فوكس" ومحطات أخرى في إضفاء طابع أخلاقي على هذه الحرب، غير المشروعة، عبر صور مضادة لمواطنين عراقيين يعانون من عوز شديد إلى الطعام والماء، ويتسلمون في تلهف مواد الإغاثة، التي نقلتها الشاحنات من الكويت إلى قرى ومدن العراق الجنوبية، بعد أن توغلت القوات الغازية صوب بغداد. ثم استخدمت الولايات المتحدة صورا لأقنعة واقية من الأسلحة الكيماوية، ادعت أنها عثرت عليها في أحد مخازن الجيش العراقي، للتدليل على أن العراق يمتلك مثل هذه الأسلحة، وهي الذريعة التي ساقتها واشنطن وحلفاؤها لشن الحرب، والتي ثبت كذبها. بل إن المسؤولين الأمريكيين، الذين اعتبروا عرض العراق للأسرى عملا غير أخلاقي، لم يلبثوا أن استخدموا صورا متلفزة لعملية تحرير الأسرى، خاصة المجندة جيسكيا، ليحسنوا صورة الجندي الأمريكي، في وقت كان الصمود العراقي قد نال منها.

وبعد سقوط بغداد استخدمت المقاومة العراقية والولايات المتحدة الأمريكية "حرب الصور" على نطاق واسع، الأولى لتدلل على شراستها وإصرارها على إخراج المحتل من العراق، والثانية لتبرهن على قوتها، من جهة، ومحاولة إثبات أن الشعب العراقي بات سعيدا بسقوط نظام صدام حسين من جهة ثانية. وهنا ظهرت صور الخبراء الأمريكيين وقد علقت المقاومة جثثهم المتفحمة في أعمدة الكهرباء، وقبلها صورة الحفرة التي كان يختبئ بها صدام، وحالته أثناء القبض عليه، وقد بدا كمتسول في محطة باصات، حسبما وصفته إحدى الصحف البريطانية، وصورة جورج بوش وهو يمسك بيده "ديك رومي" ليحتفل مع

جنوده في العراق بعيد الشكر، ثم صورة الأسير الأمريكي وقد غلت يداه ورجلاه، استعدادا لقتله بالسيف، وفوق الجميع صورة السجناء العراقيين، أثناء تعذيبهم وإجبارهم على ممارسة الجنس الجماعي بسجن أبو غريب، وهي الصورة التي تكررت مع رهائن من دول عدة، اتهمتهم المقاومة العراقية بمساعدة قوات الاحتلال.

لعل الحالة العراقية، تقدم صورة قريبة وواضحة لكيفية استخدام الصورة في الحرب، لكنها ليست المرة الأولى في تاريخ العرب المعاصر، الذي تلعب الصورة دورا كبيرا في سير الأحداث. هنا يستحضر الذهن صورتين مهمتين، الأولى كانت للشهيد محمد الدرة، ووالده يحاول، من دون جدوى، أن يحميه بجسده النحيل من رصاصات إسرائيلية غادرة. وقد هزت هذه الصورة ضمير العالم، فالتفت إلى جرائم إسرائيل ضد الفلسطينيين. والثانية لصبية صوماليين يلعبون الكرة برأس جندي أمريكي في أحد ساحات مقديشيو. وقد هاج الشعب الأمريكي لتلك الصورة، التي بثتها "سي. إن. إن" ضد الحكومة الأمريكية فاضطرت إلى سحب قواتها من الصومال.

وهناك التجربة الفريدة، التي مارسها حزب الله اللبناني، في استخدام الصورة بعناية فائقة ضد العدو الإسرائيلي. ويرسم حمد دبوق"، أحد مصوري حزب الله، والذي شارك في تصوير العديد من العمليات العسكرية من 1986 حتى 2002، ملامح هذه التجربة قائلا:

"ربما تقتل جنديًا ما، بينما الصورة التي تنقلها الكاميرا التلفزيونية تقتل آلافا بل الملايين من الإسرائيليين، وتهزمهم نفسيًا في المستوطنات والثكنات العسكرية... المقاتل هو الذي يحمل البندقية ويطلق الرصاص على الجندي الإسرائيلي، أما نحن حاملو الكاميرا نطلق الرصاص على كل المجتمع الإسرائيلي".

وفي الحرب الأخيرة التي اندلعت في الثاني عشر من يوليو 2006 تجلى استخدام الصورة بشكل دقيق إلى حد كبير في "الحرب النفسية" التي شنتها قناة "المنار" على الإسرائيليين. فجميعنا يتذكر كيف كانت القناة تستعمل الصورة بغزارة للتأثير على معنويات جنود العدو وعلى قادتهم بل وعلى الجمهور الإسرائيلي العريض، الذي كان حزب الله يعول عليه في الضغط على حكومته، ودفعها إلى وقف إطلاق النار. وامتد توظيف الصورة في هذه الحرب من إظهار قوة حزب الله إلى المقارنة بين حالين للجنود الإسرائيليين، الأولى وهم ذاهبون إلى

ميدان المعركة، تعلو وجوههم الابتسامة، ويلوحون بعلامات النصر، والثانية وهم راجعون برؤوس كسيرة، ووجوه يعلوها الأسى.

* * *

على وجه العموم، لا يكون متاحا للمصورين في الحروب أن ينقلوا للناس كل ما يلتقطونه، فالرقابة العسكرية تقف لهم بالمرصاد، لتحول، تحت لافتة السرية، دون وصول المعلومات المصورة كاملة إلى الجماهير. وهاهو أحد مصوري صحيفة "ديلي ميل" البريطانية يعبر عن هذا الموقف، حين منعته السلطات العسكرية البريطانية من تصوير حرب الفوكلاند عام 1982، بقوله: "تصور إنها حرب، ولا يسمح لأحد بالذهاب إلى هناك".

أما أحد مصوري حرب فيتنام، فيعبر ببلاغة ناصعة عن سياسة التقييد على حرية التصوير هذه، إلى جانب الدور الكبير الذي تلعبه الصورة في سير المعارك بقوله: "لو كنا في وضع يمكننا من طبع الصور التي التقطناها لما جرى في الحرب ما جري من إبادة للمدنيين، وكان بالإمكان إنقاذ الملايين من البشر".

التيار المدني المصري من سطور الكتب إلى شوارع القرى

لم يولد التيار المدني المصري، النازع إلى الحرية والحداثة والاستنارة، في ركاب ثورة 25 يناير ولا حتى قبلها بعقود قليلة، إنما يضرب جذورا عميقة في التربة الاجتماعية لأقدم دولة في تاريخ الإنسانية، ويسير طيلة حياته في تعاريج تأخذه صعودا وهبوطا، وبروزا وخفوتا، وهو يدخل في دهاليز الدولة، ويلامس أروقة الحكم أو يجلس فيها قليلا قبل أن يغادرها إلى الظل، سواء في شكل "استراحة محارب" أم على هيئة "بيات شتوي".

ففي وقت مبكر جدا، تحديدا في نهاية القرن التاسع عشر جاد الزمان على الأزهر برجل دين مؤمن بالتجديد والاجتهاد هو الشيخ حسن العطار الذي أخذت صرخته تجد طريقها إلى التحقق النسبي في ظل دولة محمد علي التي أعقبت انهيار السلطة التقليدية المتكلسة ممثلة في المماليك بعد أن أضعفتها الحملة الفرنسية التي احتلت مصر ثلاث سنوات أطلقت فيها أسئلة تحدي كانت تحتاج إلى استجابة بانت في جهد رفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده الذي كان أستاذا لسعد زغلول وقاسم أمين، جنبا إلى جنب مع ما تلقوه وحصلوه من علوم حديثة في أروقة الجامعة.

وفي الوقت الذي تجسد فيه هذا التيار تنظيميا في حزب "الوفد" وبعض الأحزاب الأخرى التي تمسكت بالليبرالية في مجالي الفكر والسياسة فإن تواجده ورسوخه تراجع في المؤسسة الدينية. فمحمد عبده لم يترك خلفه تنظيما يحمل ويحمي أفكاره، إنما تلاميذ متعاقبون في تقطع وتفكك كالشيخ المراغي والدكتور مصطفى عبد الرازق.

لكن هذه التجربة تم وأدها كاملة حين صدر قرار حل الأحزاب السياسية عقب حركة الضباط في يوليو 1952، فلما أعاد السادات التعددية الحزبية بسياسة المنابر الثلاثة (اليمين واليسار والوسط) ولدت مقيدة ومشوهة وعلى أيدي السلطة وأمام عينها، فاستمرت، حتى بعد أن تحولت إلى أحزاب في عهد حسني مبارك، مجرد "ديكور" لنظام جوهره ينطوي على استبداد صارم.

وكل حزب أراد أن يطرح نفسه بديلا للنظام الحاكم تم تفجيره من الداخل، عبر إزكاء الصراعات والانقسامات، وصولا إلى التشويه والتهميش. والمثل الصارخ في هذا المقام هو أن حزب "الوفد الجديد" بدأ عام 1984 بنحو مليون عضو وتآكلت قاعدته لتقل عن خمسين ألف شخص قبيل ثورة 25 يناير.

لكن الثورة جاءت لتخلق فرصة طيبة، وتفتح مجالا واسعا أمام التيار المدني كي يستعيد زمام المبادرة، وينتقل من سطور الكتب وضوء الكاميرات والقاعات الباردة، التي تشهد الندوات والمؤتمرات وورش العمل، إلى الشارع، يخالط الناس، ويبحث بينهم عن استعادة مجده الضائع، أو امتلاك المسار الأسرع للأخذ بيد المجتمع نحو التحرر والتقدم.

***

أولا: خريطة مركبة ومسارات بسيطة

تتوزع خريطة التيار المدني المصري على ثلاثة سبل، الأول منظم ذو بنية وله هيكل وصورة اجتماعية مجسمة محددة القوام. والثاني مبعثر لا يمكن حصره وتحيطه دوما ظنون، ويفتقر باستمرار إلى البرهان الناصع الذي يعينه ويرسم ملامحه بدقة أو يحصيه. والثالث هو الذائب في الرؤوس والأفئدة والقلوب، يسكن الأذهان والنفوس والضمائر، من أفكار ورؤى ومعاني وقيم يؤمن أصحابها بالطريق المدني في السياسة والاجتماع والثقافة، ويرومون طيلة الوقت دولة عصرية، تعيش زمانها الآني، وليس في الماضي القريب أو السحيق.

ويسير التيار المدني المنظم في اتجاهات ثلاثة، الأول توجده الأحزاب السياسية، والثاني يرتبط بالحركات الاجتماعية الجديدة، الثالث يتمثل في جماعات الضغط.

ويبقى معيار المفاضلة الأبرز بين الأحزاب في الوقت الراهن هو زمن النشأة والانطلاق، الأول تقليدي، يتمثل في الأحزاب المدنية (يسارية ويمينية) التي عاشت عقودا من الزمن تكافح من أجل ديمقراطية قوامها التعدد الحزبي وتبادل السلطة واتساع قيمة الحرية وترسخها في المجال العام.

وهنا يطل برأسه كل من حزب الوفد الجديد، وحزب التجمع، والحزب العربي الناصري، وإلى جانبها العديد من الأحزاب الصغيرة التي لم يكن لها تأثير ملموس قبل الثورة، وظلت في مجملها العام جزءا من المظهر الديمقراطي الخادع الذي حاول النظام استرضاء الناس به في الداخل وتضليلهم في الخارج.

ثم جاءت الثورة لتفتح الباب واسعا أمام قيام أحزاب ضخت أفكارها وحجم عضويتها في شرايين "التيار المدني" في مقدمتها أحزاب "المصريين الأحرار" و"المصري الديمقراطي الاجتماعي" و"العدل"، وإلى جانبها نحو عشرين حزبا جديدا رأت النور عقب ثورة يناير، بعضها خرج من عباءة الحزب الوطني الديمقراطي (الحاكم) الذي أسقطه الثوار وحله القضاء.

أما الحركات الاجتماعية فتتوزع على هذه التي قامت قبل الثورة واستمرت بعدها مثل "كفاية" و"الجمعية الوطنية للتغيير"، وتلك التي نشأت بعدها مباشرة وفي طليعتها الائتلافات والاتحادات الثورية التي شكلها الشباب وأصبحت بالعشرات، بعضها ينتمي إلى روح الثورة قلبا وقالبا، وبعضها تم دسه عليها في سياق الخطة المنظمة التي رامت التفريغ التدريجي للثورة من مضمونها، وبناء جدار عازل بين الطليعة الثورية والقاعدة الشعبية.

وبالنسبة لجماعات الضغط ، المتمثلة في النقابات المهنية والعمالية ومختلف الاتحادات والروابط، فهي تستعيد عافيتها في الوقت الراهن، بعد طول إلحاق بالسلطة التنفيذية بفعل قوانين وقرارات جائرة. وهذه التكوينات الاجتماعية تشكل البنى الوسيطة التي تعد شرطا أساسيا للديمقراطية الناجحة والناجعة، لأنها تؤكد وتعزز استقلال المجتمع، وتجمع مصالح وتنظم جهود ملايين الأفراد بغية الضغط على أهل الحكم، ودفعهم إلى الاستجابة لمطالب هؤلاء.

وبالطبع فإن هذه الكيانات يتواجد فيها التياران السياسيان "المدني" و"الديني" لكنها،

من حيث التصنيف، هي جزء أصيل من المجتمع المدني، ونظرا لارتباطها بالمصالح المباشرة للأفراد فإن نزوعها إلى "التمدين" أعلى من نزوعها إلى "التديين". وهي بحكم وظيفتها تنشغل بمسائل دنيوية حتى لو كان القائمون عليها أو المتصدرون لها ينتمون إلى التيارات السياسية ذات الإسناد أو المرجعية الإسلامية.

وإلى جانب هذه التنظيمات، الموزعة بين مجتمع "أهلي" يعمل في مجال "النفع العام" هناك التشكيلات والتجمعات الحديثة التي تعمل في مجال حقوق الإنسان وتعزيز الديمقراطية وتمكين المرأة والدفاع عن حقوق المهمشين... الخ.

ورغم هذه الخريطة المركبة أو المعقدة فإن التيار المدني ليس عاجزا، إن توافرت الإرادة القوية والإدارة الرشيدة، في إيجاد المسار السهل والواضح الذي يسلكه في طريقه إلى التمكين، أو تسيد المشهد السياسي والاجتماعي.

وهذا ليس أضغاث أحلام، فالتيار المدني أثبت غير مرة أنه قادر على تجميع الأنصار واستعراض القوة. ففي كثير من "الجمع" التي قاطعها التيار الإسلامي تمكن المدنيون، وفي سياق مشبع بالتحدي والمنافسة الشرسة، من أن ينظموا مظاهرات في أغلب المدن المصرية، وملأوا العديد من الميادين بمئات الآلاف من المتظاهرين. وراح عدد أنصار التيار المدني يتزايد بمرور الوقت وتوالي موجات الثورة، وبرهن المدنيون على أنهم ضلع قوي ومستقيم في المعادلة السياسية لا يمكن تجنيبه أو القضاء عليه.

***

ثانيا: مشكلات مزمنة تبحث عن حلول ناجعة

رغم أن الطليعة التي أطلقت ثورة يناير المصرية تنتمي إلى "التيار المدني" فإن نصيبه من "الشرعية الدستورية" لا يتناسب مع ما له من "الشرعية الثورية" وذلك وفق النتائج التي أسفرت عنها الانتخابات التي شهدتها مصر عقب الثورة وكذلك الاستفتاء على التعديلات التي تم إدخالها على الدستور.

وقد خرج التيار المدني من الموجة الأولى للثورة دون أن يتخلص من أمراضه التي عاني منها

في العقود التي خلت، مثل غياب التنظيم القوي، سواء عبر الأحزاب أم الحركات الجديدة، وعدم وجود شبكة اجتماعية راسية على الأرض من لحم ودم ومصالح مادية ومعاني ورموز وقيم، وضعف التمويل وتهالكه.

كما أن الأحزاب المدنية التي رأت النور في ركاب الثورة، لا تزال هشة وبلا قواعد جماهيرية عريضة، وفشلت، حتى الآن، استغلال النزوع الشديد إلى المشاركة السياسية الإيجابية عقب الثورة.

فملايين المصريين انشغلت بالسياسة وقضاياها بعد أن تم تغييبها عن هذه الدائرة، وسعى كثيرون إلى تحصيل معرفة بكل ما يخص المجال العام على اختلاف المسائل والقضايا التي تشكله، وكان ينتظرون على باب الرغبة في الانخراط داخل الأحزاب السياسية، لاسيما الجديد منها، لكن الأخيرة لم تكن تمتلك خطة للتعبئة والحشد، لذا بقيت على حالها من التكلس والضعف.

وهذا العيب لا يقتصر على الأحزاب المدنية فحسب، بل يمتد إلى الأحزاب الدينية أيضا. فرغم أنها حازت أغلبية في البرلمان إلا أن حجم عضويتها لا يزال أقل بكثير من تمثيلها السياسي، وهي اعتمدت في تحصيل الأغلبية على المتعاطفين معها والقدرة على إقناع المترددين للتصويت لها، أكثر من اتكائها على الأعضاء العاملين بها.

ويعاني التيار المدني أيضا من تدني خبرته في التعامل المباشر مع الشارع. فقد حوصر المدنيون في مراكز انطلاقهم، ووضعت السلطة بينهم وبين الناس جدارا سميكا، ليتحولوا إلى تجمعات ضيقة تتآكل تدريجيا.

واستسلم التيار المدني لهذا الحصار، الذي حماه ووضع إجراءاته الصارمة قانون الطوارئ البغيض، وبذلك افتقد بمرور الوقت أساليب وآليات الالتحام بالناس، وربطهم برموز هذا التيار من خلال علاقة الوجه للوجه، وليس من خلف الكاميرات أو بين سطور الكتب والصحف والمجلات.

كما يعاني التيار المدني من التشرذم، إذ إنه يبدو عاجزا أو متراخيا، حتى الآن، في توحيد صفه، وتجميع قواه. وقد ظهرت هذه النقيصة في انتخابات مجلسي الشعب والشورى، فبينما كان الإسلاميون ينافسون عبر كتلتين محددتين على "القوائم" ولهم مرشحان اثنان فقط في

الدوائر الفردية، أحدهما عن "الحرية والعدالة" والثاني عن "النور، فإن التيار المدني خاض غمار الانتخابات مبعثرا، في أكثر من قائمة، وكان العشرات من بين المنتمين له يتنافسون على كل مقعد بالنسبة للفردي. وأدى هذا العيب، إلى جانب عوامل وأسباب أخرى، إلى تدني حصاد المدنيين من مقاعد البرلمان بغرفتيه.

ويصاب التيار المدني بغياب فضيلة "إنكار الذات" لدى قادته، فكل منهم يرى نفسه الأحق بحيازة الصدارة، ولا يقبل، أو يتذمر، من العمل تحت آخر. وقد كان لهذا العيب دوره في تفكيك وإضعاف "الحركة المصرية من أجل التغيير" (كفاية) وكذلك "الجمعية الوطنية من أجل التغيير"، جنبا إلى جنب مع الأهواء الشخصية والمصالح الذاتية الضيقة التي غلبها البعض على الصالح العام.

وقد استغلت السلطة ممثلة في المجلس العسكري، واستغل المنافسون السياسيون ممثلين في التيار الإسلامي، هذه الآفة في استقطاب رموز وحركات مدنية وتوظيفها في وجه قوى مدنية رديفة.

وللتغلب على هذه المشكلات يحتاج التيار المدني إلى تقارب أو حدوث اندماج بين وحداته وتنظيماته، سواء بتوحيد القوى والتجمعات الثورية أو بدخول الأحزاب الصغيرة تحت لواء الأحزاب الأكبر المنسجمة معها في البرامج، ذائبة فيها تماما. كما يحتاج رموز التيار المدني إلى امتلاك فضيلة "إنكار الذات"، والانخراط أكثر بين الناس ومشاطرتهم الأفراح والأتراح.

***

ثالثا: مستقبل واعد لكن بشروط

يبدو المستقبل في صالح التيار المدني شريطة أن يعي هو ذلك ويعمل من أجل بأسلوب علمي يتسم بالجرأة ويمتلك المغامرة ويراهن على تعزيز الثقافة المدنية بين الناس، ويدرك بشكل جلي مدى "نزيف المصداقية" الذي بدأ يعاني منه التيار الإسلامي.

ولا يعني هذا أن المستقبل هو للتيار الغارق أو الصارخ في العلمانية الشاملة والكلية، أو

ذلك الذي ينادي بإبعاد الدين عن الحياة. فمثل هذا التيار غير متواجد إلا في أفراد قلائل من بين المدنيين، والأغلبية الكاسحة تؤمن بدور الدين في الحياة لكنها تريد إبعاده عن السلطة، وخلافها مع التيار الإسلامي ليس خلافا في "التنزيل" إنما خلاف في "التأويل".

فالمدنيون يمتلكون بمرور الوقت قدرة على التعبئة والحشد، ويستفيدون من اهتزاز صورة التيار السياسي المتخذ من الإسلام أيديولوجية له، وآكل مصداقيته لدى الشارع، ويحوزون أدوات للتغلغل في أروقة المجتمع.

فضلا عن ذلك لم يعدم المدنيون القدرة على التأثير في "التيار الإسلامي" ذاته. فكثير ممن ينتمون إلى جماعة الإخوان أخذوا في الخروج عنها منجذبين إلى التيار المدني في أغلب أفكاره، بعضهم كون أحزاب مثل "النهضة" و"الريادة" و"التيار المصري" وبعضهم يتحلق حول رموز مثل الشباب المحيطين بالدكتور عبد المنعم أبو الفتوح عضو مكتب الإرشاد سابقا.

والأهم من هذا أن التيار الإسلامي، بما فيه السلفيون، يمارسون السياسة وخاضوا الانتخابات على خلفية "المشروع المدني" حتى ولو أنكروا هذا أو تنصلوا منه.

فبعد تحريم العمل الحزبي وتفسيق الديمقراطيين ونبذ البرلمان ها هم يكونون الأحزاب السياسية وليست "الفرق" ويتحدثون عن "الديموقراطية" وليست "الشورى" ويسعون إلى الدخول للبرلمان وليس تكوين "أهل الحل والعقد" وذلك عبر "الانتخابات" وليست "البيعة".

وفي هذا توسل بالمشروع المدني، فكرا وآليات، من أجل التمكين. ورغم حديثهم عن الاضطرار في إقدامهم على هذه الخطوة فإن الواقع سيغيرهم شاءوا أم أبوا، ولا مجال للقفز على المكتسبات التي حازها المصريون عبر قرون من الكفاح، وليس بوسع أحد أن يفرض الآن مشروعا سياسيا قديما على دولة حديثة.

لكن تقدم المدنيين مشروط أكثر بترسيخ الآليات التي تضمن تداول السلطة، وتقوم على نزاهة الانتخابات وحريتها وشفافيتها واستقلالية الجهة التي تشرف عليها. فلو تمكن المتغلبون في الانتخابات الأخيرة ومعهم العسكر من مفاصل الدولة بأجهزتها المالية والأمنية والبيروقراطية والإعلامية، فإنهم سيستغلون كل هذا ضد منافسيهم في الانتخابات بما يقضي

على تكافؤ الفرص، وقد يؤدي إلى تأبيد تيار بعينه في السلطة، سواء بالتزييف الخشن لإرادة الأمة أو باستعمال الأساليب الناعمة في حرمان المنافسين السياسيين من أن يتقدموا نحو السلطة.

وهناك شرط آخر لا يقل أهمية عن السابق يتعلق بسبل وغايات التخلص من "عسكرة الحياة المدنية" وهي آفة أصابت مصر منذ حركة الضباط في يوليو 1952. فالعسكريون تسللوا إلى المجتمع العام بصورة ظاهرة، مستغلين تعاقب أربعة رؤساء من بينهم على عرش مصر. وتوزع هذا التسلل على مختلف جوانب المعيشة، فللعسكريين حصة مهمة من المحافظين، وهم بمنزلة حكام الأقاليم، وكثيرون منهم يتم توظيفهم بعد التقاعد في إدارة كبرى شركات القطاعين العام والحكومي، أو في وظائف فرعية. وهناك من يتولون إدارة الأندية الرياضية وبعض أجهزة الخدمة المدنية على اختلاف أنواعها.

***

رابعا: مناقشة غير عابرة عن المدنية بين العسكر والإخوان

ألقيت محاضرة بكلية الآداب جامعة عين شمس يوم 17 مايو 2012 بدعوة من اتحاد الطلبة تحت عنوان "مستقبل المدنية في مصر بين العسكر والإخوان" . كان الحضور كثيفا، ليس فقط حضور الأجساد، إنما الهمم والأذهان والأفئدة، وهذا ما طمأنني على أن الماضي لن يعود أبدا، مهما كان الزيف والتدليس، فقد وجدت طلابا واعين متحمسين، ومصرين على أن تحقق الثورة أهدافها، يقودهم عميد شجاع مثقف هو الأستاذ الدكتور عبد الناصر حسن محمد، الذي سبق أن هاجمنا النظام أيام حكم مبارك على منصة "دار الكتب والوثائق القومية" حين كان هو رئيسا لها.

في مجمل مداخلتي الأولى وردي على تساؤلات الطلاب، يمكن أن أختصر ما قلته من أنني ليس لدي أدنى خوف على مدنية الثقافة في هذا البلد العريق، فروحه الوثابة العميقة العريقة تميل إلى الوسطية والتحضر وتجفل من الفظاظة والغلظة والتشدد والتزمت والتخلف، وأهله في الغالب الأعم يتصرفون طيلة الوقت وفق ما يقتضيه عصر العلم المتجدد، ويجفلون من أي رؤى أو تصورات دينية جامدة تجافي هذا، ويرفضون أي رؤى فقهية وفكرية مغلوطة

تخاصم المعرفة والتقدم، وهم إن كانوا حريصين على دور الدين في الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي والنفع العام فإنهم لا يقبلون تحويله إلى أيديولوجيا سياسية تحمل كل ما في السياسة من عوج وتلاعب ومخاتلة وعوار وتناقض، وهذا ما لم يفهمه الإخوان والسلفيون حين ظنوا أن التصويت لهم في الانتخابات البرلمانية احتفاء واحتفال بمشروعهم السياسي واحتضان شعبي جارف لمسلكهم ومنظورهم، وليس مجرد الاطمئنان إلى قوة سياسية منظمة يمكن أن تسهم في حل مشكلات الناس الحياتية، وتخرج البلاد من حالة الارتباك، وتكون أمينة على المال العام.

أما فيما يتعلق بالعسكر فتركزت فكرتي على أن تواجدهم في الحياة المدنية أرسخ وأبعد مما يعتقد الكثيرون، لاسيما بعض من يطالبونهم بالانسحاب الآن من السياسة والعودة إلى الثكنات. فالثقافة الإدارية والبيروقراطية المصرية تعسكرت حين منح المديرون ورؤساء مجالس إدارات الهيئات والمؤسسات صلاحيات مطلقة تضمنها لوائح "شبه عسكرية" وكثير من المناصب التنفيذية والاقتصادية الكبرى في البلاد مسندة إلى الجنرالات، وهناك شركات الجيش المتصلة بشركات لرجال أعمال وأخرى متعددة الجنسيات، كما أنهم لهم حضور في مجال الأمن والتخطيط والإعلام. ومن هنا فإن السلطة ليست حقيبة يمكن أن يسلمها فرد إلى فرد أو جهة إلى جهة في لمحة البصر، إنما هي مصالح ومكتسبات وعلاقات وخطابات وتشريعات وشبكات اجتماعية تحتاج تصفيتها إلى وقت وجهد وصبر، ويجب أن يتم هذا بصيغة متدرجة تسمح بـ"تخارج" العسكر من الحياة المدنية بمختلف جوانبها دون الانزلاق إلى العنف، ولنا في التجربتين التركية والإندونيسية نموذجا يُحتذى. ولعل انتخابات الرئاسة تكون بداية الطريق حين نختار رئيسا مدنيا.

الخبرة الإندونيسية في المواءمة بين الإسلام والموروث الثقافي

لا تخطئ عيناك أبدا أنك ذاهب إلى أكبر دولة مسلمة على وجه الأرض حين تقتحمها أجساد ضامرة لنساء ملفوفات في ملابس وسيعة فضفاضة تملأن صالة الانتظار بمطار الدوحة، لكن حين تحط الطائرة في مطار جاكارتا وتنطلق الحافلة في شوارعها الوسيعة النظيفة، التي تمرق بها سيارات يابانية من أنواع مختلفة، ترى عالما آخر متنوعا، فيه رجال قصار في الغالب الأعم ونساء سافرات ومحجبات، وبيوت ذات أسطح مائلة تستقبل مطرا طوال السنة تقريبا، وبنايات شاهقة، تحتضن متاجر دشنتها العولمة، لتجذب الطبقتين العليا والوسطى، وتفتح بابا للاغتراب في بلد يتسم أهله بالبشاشة والسماحة والسكينة والإقبال المفرط على الحياة.

أنت هنا أمام تجربة شبيهة بالتجربة المصرية في الستين سنة الأخيرة، وليس بالطبع في آلاف السنين التي دب خلالها الآدميين على ضفاف النيل. سوكارنو يقابل عبد الناصر، حيث الاستقلال والبناء والعدل الاجتماعي والأحلام العريضة والاستبداد المقنع، وسوهارتو يقابل مبارك حيث التبعية والعجز والفساد والطغيان والترهل. الأول قامت ضده مظاهرات تطالب بالإصلاح في عام 1998 فأسقطته وبقي نظامه لكن إصرار الناس على تحصيل الأفضل في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حول الثمار إلى ثورة كاملة، لاسيما بعد الخروج التدريجي للجيش من الحكم. أما الثاني فقامت ضده ثورة عظيمة عام 2011 فسقط أيضا وبقي نظامه يحاول أن يحول ثمارها إلى حركة إصلاح متدرج، لكن الحكم على النتائج النهائية والكلية ليس الآن بأي حال من الأحوال.

ذهبت إلى جاكارتا للمشاركة في مؤتمر عن "الإسلام .. الدولة والسياسات" بدعوة من

"معهد السلام والديمقراطية" التابع لجامعة أوديانا، فسمعت من أساتذة العلوم الإنسانية هناك شهادات وإفادات مبهرة عن "التمازج بين الإسلام والثقافة التقليدية" وعن الدولة "اللاعلمانية واللادينية التي تعطي الدين وزنه في الحياة وليس في السلطة" والتي يثبت وجودها على سطح الأرض في حد ذاته كذب مفهوم "الدولة الحارسة للدين" و"قوة الدين في حد ذاته كي يحرس نفسه" إذ إن الإسلام لم يدخل إلي إندونيسيا بالفتوحات إنما جاء في ركاب التجارة والتسامح وقوة الحجة وصفاء العقيدة، فدافع عن نفسه دون وصاية من ملك أو سلطان أو أمير.

هناك تجد التدين ظاهرا في سلوك الناس وليس في أزيائهم وادعاءاتهم رغم أن "الشعب الإندونيسي لا يعتبر الإسلام أساس لقيام الدولة" وفي الوقت ذاته لا يجد غضاضة في "تطبيق بعض أقاليم الدولة للقوانين الإسلامية" لكن بشكل عصري بعيدا عن أضابير الكتب القديمة وخلافات فقهاء الزمن الغابر، وبصيغة تتعانق فيها الثقافات المحلية مع مقتضيات الشرع في انصهار عجيب، وبطريقة تحول فيها الدين إلى طريق لحل المشكلات لا وسيلة لخلقها.

تركت "المول" و"الفندق" وعبرت شارع واحد إلى الأحياء الفقيرة جدا في جاكارتا، بسطاء وفقراء لكن الحواري نظيفة مرصوفة، وبنات يركبن دراجات بخارية ولا يؤذيهن أحد بكلمة خادشة للحياء أو نظرة وقحة، وشجر خفيف يحط على البيوت الخفيضة، وفي كل مكان لا تجد سوى الابتسامة العذبة ولا تشعر بغربة أبدا... الإسلام ذائب هنا في نفوس الناس بدون طلاءات ولا زيف ولا تمسك بالمظاهر الخادعة والقشور الهشة.

وصوت آذان الفجر في إندونيسيا يبعث على الخشوع والسكينة، عذوبة الصوت بالنغمة المصرية الأصيلة، كأنك تستمع إلى آذان من حنجرة الشيخ محمد رفعت أو عبد الباسط عبد الصمد أو محمد صديق المنشاوي أو الحصري أو الطبلاوي أو البنا... الخ. إنها مدرسة الأزهر العظيمة التي وضعت بصمتها هناك في قلب البحار البعيدة، بينما يحاول محدثي التدين في مصر أن يطمسوها في بلادنا، بدعوى أنها ليست الآذان الشرعي!

ويبلغ عدد السكان 248.2 مليون نسمة، معدل نموهم 1.04 % فقط، وأكثر من 90 % من السكان يقرأون ويكتبون (94 % للرجال و86.6 % للنساء) أما الدخل القومي الإجمالي فيصل إلى 1.1 تريليون دولار، ومعدل النمو الاقتصادي بلغ 6.4 % العام الماضي بعد أن كان 4.6 % فقط عام 2009، ولا يزيد معدل البطالة عن 6.7 % ومعدل التضخم

عن 5.7 % ، ونسبة من هم تحت خط الفقر عن 13.3 % من عدد السكان. ويتسم اقتصاد إندونيسيا بالتنوع إذ يسهم القطاع الصناعي بـ46 % منه وقطاع الخدمات 39.1 % ثم الزراعي بـ14.9 %، وهي تنتج ما يربو على مليون برميل من النفط يوميا، ويصل إنتاجها من الغاز الطبيعي إلى نحو 83 مليار متر مكعب من الغاز سنويا. وتزيد احتياطي البنك المركزي لديها من النقد والذهب على 136 مليار دولار، ويصل معدل الاستثمار إلى 32.3 % من الدخل الوطني، لكن الدين الخارجي يزيد على 158 مليار، ولا يزيد عدد من يستخدمون شبكة الإنترنت عن 20 مليون، وإن كان عدد خطوط الهاتف المحمول يزيد على 220 مليون خط، والهاتف المنزلي 38 مليون.

وفي إندونيسيا يتجاوز أعضاء جمعية "نهضة العلماء" الإسلامية 45 مليون عضو و"المحمدية" نحو 35 مليون عضو، لكنهما لا تلزمان أتباعهما بالتصويت في الانتخابات لصالح أحد بعينه، لأنهما تؤمنان بحرية الفرد، ولا تجبرانه وفق مبدأ "السمع والطاعة" الذي يسلبه إرادته وقراره. وينصرف جهد هاتين الجماعتين على تحقيق الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي والتماسك الأسرى والنفع العام أو العمل الخيري.

وتسعى الدولة، التي تتكون من 13 ألف جزيرة عائمة في المحيط الهادي، إلى جعل تنوعها مصدرا للقوة وليس للضعف والتفكك، ولذا كان عليها أن تبدع صيغة تحكم علاقة مستقرة بين سكانها الذين ينتمون إلى 300 عرق ويتحدثون 250 لغة ويدينون بعدة أديان أولها الإسلام ويدين به 86.1 % ثم البروتستانت 5.7 % والكاثوليك 3 % و1.8 % هندوس و3.4 % يعتنقون معتقدات أخرى.

ومن أجل المحافظة على وحدتها صاغ الرئيس سوكارنو عام 1945، وعقب انتهاء الاحتلال الياباني مباشرة، مبادئ خمسة لتحكم دستور الدولة يسمى "البانكسيلا" التي تعني بالعربية "كلمة سواء" جاءت على النحو التالي:

– الإيمان بإله واحد.

– إنسانية عادلة ومتحضرة.

– وحدة إندونيسيا.

– الديمقراطية تقودها الحكمة الداخلية في توحد ناشئ من المداولات بين الممثلين.

– العدالة الاجتماعية لجميع أفراد الشعب الإندونيسي.

ولا تعرف الحياة السياسية الإندونيسية في الوقت الراهن أي احتكار، فالانتخابات التي جرت في 9 إبريل 20009 توزعت فيها حظوظ الفائزين بشكل فيه قدر كبير من التوازن فالحزب الديمقراطي لم يحصل سوى على 20.9 % وبعده جاء حزب جولكار بـ 14.5 % وهكذا. وتجري الانتخابات في سلاسة تامة، إذ إن عدد المقترعين في اللجنة الواحدة لا يزيد عن 300 شخص، ويشرف عليها سكان كل منطقة بأنفسهم، في شفافية تامة. ويتوجب على المرشحين للرئاسة أن يمروا باختبارات طبية دقيقة، بما فيها اختبار الذكاء، بعد أن ابتليت البلاد برئيسة غير متعلمة ورئيس شبه ضرير عقب سقوط سوهارتو.

لقد تحدث الإمام محمد عبده حين ذهب إلى أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر عن أنه وجد "إسلاما بغير مسلمين" وفي إندونيسيا هناك "إسلام بمسلمين" ينصرف إلى الجوهر ويتفاعل مع مقتضيات العصر، فلا تجد الشوارع مزدحمة بأصحاب اللحى ومرتديات النقاب بل تجدها عامرة بالسلوك القويم والرضا والاعتزاز بالدين والرغبة المتجددة في تحسين شروط الحياة. ويتم كل هذا في مواءمة عجيبة بين قواعد الإسلام والموروث الثقافي والاجتماعي لأهل البلد الذين ينحدرون من أصول عرقية مختلفة.

عن هؤلاء الرائعين

مات المسيري... عاشت المسيرة

مات المسيري، وبموته اكتملت أسطورته. أسطورة الرجل الذي روض المرض وتحدي السلطان وجمع فأوعي. عاش مرفوع الهامة كملك، بريئا كطفل، متواضعا كسنابل القمح العفية، وأخلص لموهبته فكانت له المنصب الذي لم يستطع أحد أن يقيله منه إلا الله، جل شأنه وعلت قدرته.

مات المسيري، وخلت جنازته من كل مكروه، كما خلت حياته من النفاق الرخيص. مات ولجسده حق علي بلاده التي أخلص لها، لكن القابضين علي الحقوق بحد التغلب والتجبر والتوحش حرموه من أن ينال ما ظفر به من هم دونه بكثير، فالطائرات الخاصة والحسابات المدفوعة في مستشفيات ما وراء البحار من عرق الفلاحين والعمال ما كان لها أن تظهر لرجل قال لا، لأنه آمن أنها الكلمة التي بها تسمو النفوس وتتقدم الأمم ويقلق السلطان في عرشه وفرشه.

مات المسيري بعد أن علمنا درسا بليغا، وألقي علي أكتافنا وظهورنا المثخنة بجراح الاستبداد والفساد والصبر الطويل، مهمة كبيرة لخصها في جملة واحدة لم ينطق بها يوما، لكن أفعاله حفرتها في القلوب والعقول ألا وهي "المفكر الحقيقي يموت بين الناس وعلي أشواقهم"

المسيري مات...

هكذا ألجمتني العبارة التي نطقها الدكتور هشام الحمامي ليسكت بها رنين الهاتف ويطلق بها نشيجا في صدري.

نفضت بقايا النوم الراقدة علي جفني، واغتسلت وتوضأت، وهبطت مسرعا ومرقت في الشوارع المستحمة بشمس الظهيرة، وفيها توضأ جسدي مرة ثانية من دموعي وعرقي، ثم تطهرت نفسي بما يليق بجنازة رجل عظيم: "أليس العلماء ورثة الأنبياء". وهناك في ساحة مسجد "رابعة العدوية".

وجدت مصر الجميلة العظيمة حاضرة، مفكرين وأدباء وعلماء وكتاب ودعاة وقضاة وإعلاميين من خيرة الناس، وأخلصهم لوطنهم، فقلت في نفسي: "ما أجملها من جنازة جمعت كل المرغوب في حضورهم".

ونظرت هناك في البعيد فتراءي لي قصر منيف وخدم وحشم وحراس، فصرخ هاتف في أعماقي "لمن الملك اليوم"، وحلت برأسي تساؤلات شيخ جليل كان يطلقها علي المنبر كل جمعة: أين القصور والعروش؟ أين الحشود والجيوش؟ أين الجماهير الزاحفة؟ أين الجموع الهاتفة؟ ذهب المال وما جمعوا، ذهب البناء وما رفعوا. "لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة"، فرادي مجردين، لا حول ولا طول، لا قوة ولا جاه.. "لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار".

مات المسيري...

هكذا قالت صحافة العدو الإسرائيلي وأفردت لخبر رحيل الرجل الذي حارب الصهيونية مساحات كبيرة، بينما بخلت صحف السلطة، التي يمولها الشعب عليه إلا من خبر مقتضب يطل في استحياء من ذيول الصفحات الأولي، وفي الداخل علقوا سطورا وكلمات أغلبها لا معني له، وليس من بينها شيء عن الراحل الكبير، الذي حرموه من الكتابة عندهم، ففتحت له صحف لا حصر لها أذرعها، فجاد عليها بقدر ما أسعفته القدرة وأعانه الوقت.

المسيري في ذمة الله...

جملة قصيرة أطلقت سيلا عارما من الكلام المسطور علي الفضاء الإلكتروني، في تعليقات علي أخبار الوفاة تناثرت علي مواقع الإنترنت تناثر طلع النخيل في ريح عاصف.

حالة إجماع علي عظمة الرجل وجلال دوره ونبل مقصده وتقدير خاص للمشهد الختامي في حياته مصحوبا بصورته الشاحبة وهو يكاد أن يسقط بين أذرع جنود الأمن المركزي الغلاظ الشداد، الذين لا يعصون السلطان ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

وهناك مقارنات بين المسيري ومن كرهوه، موازنات في القيمة والقامة والعمر والإنجاز والحب، انتهت جميعها لصالحه، فآمنا أن الكلمة أقوي من السيف، والفكرة أبقي من الكرسي.

الموت يغيب المسيري...

وتأكيدات لا حصر لها في رد المعقبين علي النبأ تبرهن علي أن الذي غاب هو جسده، أما صدقتاه الجاريتان وهما العلم والموقف فستظلان إلي قيام الساعة، وسيبقي اسمه أكبر من أسماء الذي ظلموه وتجاهلوه وحاربوه. فهل يتذكر أحد منا أسماء الذين حاكموا سقراط، وأحرقوا كتب ابن رشد، وأشعلوا النار في جسد أرنست رينان؟

هل نتذكر اسم الضابط الذي اغتال جيفارا، والقائد الذي هزم اسبارتاكوس، والخونة الذين تخلوا عن عرابي؟ وهل يمكن أن نغفل أو نجهل أو ننكر أن الحسين المهزوم بقي أخلد وأطهر وأعظم ممن قتله أو أمر بقطع رأسه وظن أنه انتصر؟

وهل يمكن أن ننسي أن القذافي كتب قصصا وصدام حسين نسبت إليه روايات وكتب شعرا لينتسبا بأي شكل أو صيغة إلي المبدعين، ويثبتا أن سلطان المعرفة أمضي وأدوم من سلطان السيف.

البقاء لله...

وذهبت إلي سرادق عزاء المسيري فوجدت أمامي مصر الجميلة مرة ثانية، وهمس في أذني روائي قدير قائلا: "هذا استفتاء علي كراهية الحكم" فهززت رأسي وقلت "وشهادة علي حب الراحل العظيم".

ذاب الكل في واحد، بحيث لم نعد ندري من يعزي ومن يتلقي العزاء، وهكذا حتي تلا المقرئ: "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلي ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي" فقمت مع المنصرفين.

وفي طريق عودتي إلي بيتي مررت بشارع القصر العيني، وشيء لا أدري ما هو جعلني أقف قبالة مبني مجلس الوزراء وأمعن النظر في جدرانه ونوافذه، فلاح في الخيال وجه المسيري، كان مبتسما ومطمئنا وواثقا، ثم راحت قسماته تتسع وتكبر حتي حجبت المبني تماما عن ناظري.

رحل الفارس وبقيت الأحلام

كما يموت النخل، مات الدكتور أحمد عبد الله رزة، واقفا على قدميه، لم يركع، و لم يفرط في مثقال ذرة من شرفه وقناعته وحبه للبسطاء. مثقفون لا حصر لهم انكسروا في منتصف الرحلة، باعوا وقبضوا ثمنا بخسا، كسروا نصال أقلامهم ودخلوا الحظيرة، بحثا عن متع زائلة، وعن المتاح من الفتات الرخيص، أو سبحوا بحمد السلاطين الجائرين أملا في مناصب لا تدوم، أو إيثارا للسلامة، والراحة الخادعة.

أما رزة، الذي رحل في صمت، رغم أنه كان الأعلى صوتا بين أبناء جيله، فلم يخن الفقراء الذين كرس حياته من أجلهم، احتج لصالحهم، فذاق التهميش والإبعاد والقتل المنظم على أيدي سلطة لا ترحم، تتمدد كحيوان خرافي في كل مكان، تتابع رزة في حركته وسكونه، وتعد عليه أنفاسه، وتحرمه بلا هوادة من أن يتبوأ المكان الذي يستحقه في صفوف الكبار.

لم تستطع أي من مؤسسات مصر أن تستوعب رزة، لأنه كان دوما أكبر من أي مؤسسة في بلاد الموظفين المطيعين، فبنى مجده على كفيه، وصنع أسطورته الذاتية، حين أسس "مركز الجيل" بين المساكين وذوي الحاجة في حي عين الصيرة الفقير، وكان شعاره دوما أن الموهبة هي المنصب الذي لا يستطيع أحد أن يقيلك منه إلا الله سبحانه وتعالي، وكان عزاؤه حب الناس، والتفافهم حوله، حتى في أحلك الظروف.

تعرفت على رزة في ميع الصبا على الورق من خلال كتابيه الرائدين عن "الجيش والسياسة في مصر" و"الحركة الطلابية" فأكبرته، وسألت عنه من هم أكبر منا سنا وأغزر معرفة ففاضوا في الحديث عن شجاعته ومآثره، ورسموا معالم كفاحه كزعيم نابه للحركة الطلابية في سبعينيات القرن الذي رحل قبله، فامتلأ قلبي الغض إعجابا به، وراح يتسلل،

من دون استئذان، إلى خاطري فشكل، مع أمثاله من العلماء والمناضلين الأفذاذ من مختلف التيارات والمذاهب، جزءا أصيلا من رؤيتي، وبعض زملائي، للناس والحياة.

ورأيته أول مرة قبل أربعة عشر عاما في ندوة شهرية للمركز العربي الإسلامي للدراسات الذي كان يتبع حزب العمل، الذي يقاوم الرحيل، فقست هيئته الحاضرة أمامي على الصورة التي رسمتها له في ذهني، فتطابقا تماما. لم يتغير رغم مرور السنين، وكان يبدو طالبا على ضفاف الحلم والحماس في لباسه وطريقة كلامه وانحيازه للبسطاء ودفاعه المستميت عما يعتقد أنه الحق والصواب والخير والجمال، حتى لو أغضب كثيرين، أو تخلى عنه رفاق الفهم والحلم والدرب.

وسمعته وقتها، رغم يساريته الحادة الجلية، يدعو عتاة "الإسلاميين" بمختلف أطيافهم، والاشتراكيين الاعتداليين بشتى ألوانهم، والليبراليين المنادين بتحرير كل شيء، وكذلك الصامتين المترقبين غير المنحازين لتيار أو مذهب، إلى أن يتعاونوا ضد الفساد والاستبداد، شارحا كيف أن القواسم المشتركة بينهم أكبر بكثير من نقاط الخلاف والاختلاف.

وظلت أحلام رزة مطوية في الصدور والعقول حتى جاءت الحركة المصرية من أجل التغيير "كفاية" التي كان أحد مؤسسيها، لتترجم الأقوال إلى أفعال، والأحلام إلى واقع، في تكوينها من أخلاط سياسية مصرية، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

وبعدها لم أر الدكتور أحمد عبد الله عشر سنوات كاملة، سافرت نصفها تقريبا إلى الخارج، لكنني كنت أتابعه في كتاباته التي توالت، عميقة على ندرتها، مشحونة بالحماس كعادتها. وذات مرة قابلته مصادفة في ميدان باب اللوق. كان قد نسي ملامحي، لكنني عانقته وعرفته بنفسي، فاكتشفت أنه يتابع ما أكتبه، ويقرأه في زمن عز فيه القراء النابهون. كانت ملامحه قد ضمرت، لكن بريق عينيه لم يفقد تألقه، وحنقه زاد على النظام الحاكم إلى حد القطيعة والغبن والكراهية الكاملة. سألته لماذا لم يعد يكتب في الصحف المصرية، فقال "قاطعت الكتابة إلا في الصحافة الأجنبية من أجل لقمة العيش، وأرفض أن أظهر في التلفزيون المصري للتحدث عن مشاكل الفلبين وكوستاريكا وبلدي يتمزق".

بعدها التقينا في ندوة كنت أشارك فيها بورقة عنوانها "جامعات سجينة"، وكان هو رئيس الجلسة، المجرد من أي شيء سوى أحلامه وحبه للوطن، فقدم المشاركين في لغة غارقة في الحماسة، وكأنه لا يزال يخطب داخل مدرجات جامعة القاهرة، ويعلن رفضه، جهارا

نهارا، لسياسات السادات. وأذكر أنني قلت له "سيناريو توريث الحكم يجري على قدم وساق" فقال بنبرة حادة جازمة "على جثتي". وقتها أشفقت عليه، وشعرت بحجم شعوره بالمسؤولية، ومقدار استعداده لأن يدفع روحه ثمنا لتحقق أي قدر من أحلامه العريضة، بوطن حر متقدم، وحكم عادل وديمقراطي، وثقافة مقاومة للقهر والطغيان.

اختلفت معه، كغيري، في بعض ما كان يدور في ذهنه المتوقد من أفكار نظرية، لكننا جميعا، على ما أتصور، احترمنا مسلكه العملي، وتمنينا أن نكون مثله، لا نقبل الدنية في أحلامنا، ولا المساومة على مستقبل بلادنا العزيزة.

خطفت الحقيقة الخالدة الدكتور أحمد عبد الله منا، لكن كتاباته وحركاته، ستظل دوما معنا، تذكرنا برجل لن تنزوي سيرته العامرة بالكفاح والشرف أبدا في زاوية النسيان.

الشاعر العظيم الذي ترجل مكتملا

رحل محمود درويش مكتملا، وحط عن كتفيه وطنه المثخن بالجراح ودفاتر شعره المفعم بالألم والأمل. مر إلى محطته الأخيرة فوق جسر عريض يصل الأدب بالسياسة ويربط الحداثة بالقضية، وعلى جانبيه ترفرف أزهار شعره الفياض الأخاذ الموشى ببلاغة آسرة وجمال بديع. وشاء الله أن يحط درويش رحاله الآن، قبل أن تراوده لعبة الفراغ أو يساوره شك في أن الشعر الخالص يكون بالضرورة مجردا من أي أثقال وأحمال والتزامات، وأن الشاعر الكبير هو الذي يسير إلى العالم فوق حطام الأطر العامة والسرديات الكبرى، داهسا بقدميه الأفكار والأوطان والقيم وكل حبل سري يربط الفرد بجماعته، وأن الوصول للعالمية يتطلب فك الارتباط بمسار الماضي المشحون بحب عصافير الجليل، والجلوس فوق هامة جبل الكرمل، والذهاب إلى ما وراء البحار بعينين لا يرتد فيهما ظل العلم، وفم لا يعذبه النشيد، وأقدام لم يعفرها يوما تراب الوطن.

ورغم أن درويش لم يسقط يوما بشعره إلى هوة الدعاية الرخيصة، والوعظ البائس، والأيديولوجيات الجامدة التي تقتل أدبية الأدب وفنية الفن، فقد أخذ قبل شهر من رحيله يفكر في أن يجرح الشريان الذي ربطه بالناس من المحيط إلى الخليج، وينزع بعض لبنات من الجدار الذي استندت إليه تجربته الشعرية كلها واستراحت، مدفوعا بقنوط من المقاومة التي أغوتها السلطة، والسلطة التي استعبدها الفساد، والأخوين اللذين التقيا بسيفيهما. وقف درويش في آخر أمسية أحياها بمدينة "إرل" الفرنسية ليعلن هجره السياسة ووصله الشعر، ناسيا أن الأولى كانت لديه المادة الخام التي أطلق في أوصالها سحر اللغة، وفتنة الصورة، وطرب الموسيقى؛ ليصنع شعرا غير مسبوق في تاريخ العرب المعاصر، منح صاحبه وظيفة حياتية، ونحت له دورا ظاهرا، وأفسح لقدميه مكانا مريحا في الزحام، حتى صار رمزا

مكتمل الملامح لوطن عصي على الاقتلاع والفناء، وخريطة تزهو في الذاكرة وتصل الماء بالماء مهما تآكلت حدودها، وطمست معالمها.

كاد درويش أن ينسى في لحظة عابرة أن قلوب العرب استضافته واحتضنته وعقولهم قد عولت عليه بعد أن أنشدهم كلمات أقوى من القنابل، ودما بوسعه أن ينتصر على السيف، وضحية تعذب الجلاد، وسجينا أكثر سعادة من السجان. و لم يكن أحد بوسعه أن يغفر له لو خلع رداءه وذهب إلى العالم مجردا من الحجر والكوفية والحصان والطريق، و لم يكن للذين رفعوه فوق أكتافهم حتى طاولت هامته السماء أن يتركوه قائما لو أنه أشعل النار في قصائده المكتوبة بالدم والعرق والغرين وزيت الزيتون، واستمع إلى من حاولوا إيهامه بأنه ضحية "القضية" وأن "فردوس الحداثة" لا يدخله إلا من ترك كل شيء وراء ظهره.

لم يعن هؤلاء بأن يفتحوا فرجة للحوار مع درويش حول كتاب فرانسيس ستونز "الحرب الثقافية الباردة" أو كتاب تزفيتيان تودورف الأخير "الأدب في خطر"، ولم يستفيضوا في الكلام معه عن سر خلود المتنبي وجلال الدين الرومي وطاغور ولوركا وليرمانتوف وناظم حكمت، فقط أرادوا أن يخطفوه في غفلة من الوطن والناس، بعد أن مارس بعضهم عليه قدرا من التجاهل لأنه ظل مخلصا للوزن والصورة والمفارقات، وأغمضوا عيونهم عن المسارب التي حفرها درويش بين "التفعيلة" و"النثر"، وبين الخاص والعام، وبين اليومي العابر والمكنوز في جعبة التاريخ، وتعمدوا أن يهيلوا التراب على حقيقة جلية كشمس الظهيرة تقول إن درويش كتب للعشق والموت والمطر والشجر والرضا والغضب والقلق والاطمئنان، والكثير من المشاعر والقيم الإنسانية العابرة للسدود والحدود والقيود، وأنه حين كتب عن البنادق والخنادق على أرض فلسطين وفي المنافي فإن كتابته لم تكن أبدا مجرد رصاصة طائشة، ولا حفنة تراب تذروها الرياح، بل كانت عملا إنسانيا بديعا وخالدا، يرى كثيرون في مشارق الأرض ومغاربها أنفسهم بين حروف كلماته، ويتذوقونه في ذاته، مستمتعين بجماله المبهر، حتى وإن كانوا من غير المتعاطفين مع شوق قوم درويش إلى الحرية والكفاية والحياة الطبيعية للآدميين.

لو أن درويش أمعن النظر مليا فيما يدور عنه في عقل ومخيلة أعدائه ـ والحق ما يشهد به الأعداء ـ ما اهتزت شعرة واحدة في رأسه لمن أشعلوا في رأسه الظنون عن شاعريته. فهاهو سان سوميخ أستاذ الأدب العربي بجامعة تل أبيب يراه واحدا من أكبر شعراء العربية

ويتساوى لديه في المكانة مع الناقد والمفكر الكبير الراحل إدوارد سعيد ويقول: "كانت بدايات درويش ضمن حركة الكلاسيكية الجديدة في الشعر، لكن مع مرور الوقت تفجرت لغته الشعرية الثرية وخلط بين ما هو سياسي وما هو شخصي فكتب عن الحب والعائلة وخيبة الأمل من دون أن ينسى الإطار العام الذي يحكم كل هذا". وهاهو الأديب الإسرائيلي أ. ب. يهوشواع يقول عن درويش في معرض مقال رثاء باهت: "كان شاعرا كبيرا، ومن يقرأ شعره حتى لو كان مترجما عن لغته الأصلية يتأثر بصورة عميقة من ثراء بلاغته، والحرية الشعرية التي أجازها لنفسه".

و لم يُقدّر لدرويش أن يقرأ ما كتبته عنه كبريات الصحف الأجنبية فهاهي "التيلجراف" تصفه بـ "شاعر المقاومة" والإندبندنت تعتبره "الأوديسا الفلسطينية" ونيويورك تايمز تقول إن "كلماته المؤلمة عن المنفى والشتات وأبياته العذبة عن الإنسانية جعلته رجل الأدب الفلسطيني، وواحدا من أكبر شعراء العرب المعاصرين". هذا يدل على أن العالم كله لم ير درويش إلا ملتصقا بقضيته العادلة، التي لم يتهمها أحد بأنها نالت من شاعريته وحجزته عن الانطلاق إلى العالمية سوى حفنة مغرضة من النقاد العرب، حاولت أن تهبط بقيمة درويش لتعلي من قامة شعراء أقصر، وسعت بخبث ظاهر إلى تجريد الفلسطينيين من أحد أسلحتهم القوية في معركة المصير وهو شعر درويش ورفيقيه سميح القاسم وتوفيق زياد.

مات درويش قبل أن يفيض بين جوانحه غم أسود مما يجري بين فتح وحماس فيكبر داخله القنوط وتصغر القضية ويتسع طريق من وسوسوا له بأن يشرع في كتابة "نسيان الذاكرة" ويسقط من حساباته "ذاكرة للنسيان" وأن يهش عن باله أي ضنى وهو يرى الحصان وحيدا ويتيما، والظل العالي ينحسر حتى يموت تحت أحذية الغزاة الثقيلة.

صاحب الدرس البسيط البليغ

لم يكن أحد منا يعتقد أن هذا الفتى النشيط الذي ينهب الأرض بأرجل خفيفة، ورأسه تعانق السماء، سيخطفه الموت في ريعان شبابه، ويورى الثري في صباح مشمس لنهار شتوي عابر، من دون أن تسمع أذناه الكلمة التي ظل يستنطقها سنوات طويلة، أو يرى الحلم الذي عاش لأجله متجسدا في وطن حر، رخي الحال والبال، مرفوع الهامة بين الأمم.

اكتفى مجدي مهنا بأن يكون من الزارعين الغارسين، و لم يمهله القدر ليكون من الودعاء الطيبين الذين يرثون الأرض في نهاية المدى، وظل يؤمن حتى آخر نفس في رئتيه، وآخر قطرة من دمه، بأن الكاتب الحقيقي المخلص لقضيته لا تموت كلمة الحق على شفتيه حتى وهو يرتعش الرعشة الأخيرة، أو يرى الساعة تقوم فيجزع من في السموات والأرض إلا الخالق جل شأنه وعظمت قدرته. فمهنا كان في السنوات الأخيرة، ومنذ أن اكتشف أن المرض اللعين تسلل إلى كبده في لحظة رخيصة، يكتب بيقين ثابت وروح متطلعة إلى ما وراء الحجب وما خلف الأفق، وكأنه يطبق بيت الشعر الأثير الذي يقول:

وما من كاتب إلا ويبلى.. ويبقي الدهر ما كتبت يداه
فلا تكب بكفك غير شيء.. يسرك في القيامة أن تراه

لكنه في كل الأحوال حافظ على إخلاصه لوطنه، حتى ولو كان قد انتظر حينا سريعا من الزمن أن يكون له نصيب من ثمار إخلاصه هذا في دنيا الناس. كما حافظ مهنا على مسافة من الود مع الجميع، تتفاوت من شخص إلى آخر، ومن تيار سياسي إلى آخر، لكن كل الأسوياء من بين هؤلاء بادلوه ودا بود، وحبا بحب، وتمنوا أن يكون النجاح والفلاح

حليفيه في خطواته الوثابة الطموحة، وأن يرتفع به إقباله اللافت على الحياة إلى أعلى غاية يصبو إليها.

لقد سلك مهنا الدرب الذي سار فيه كثيرون من أترابه ونظرائه وزملائه المحسوبين على جيل الثمانينيات حين أعطوا النظام السياسي الراهن فرصة طويلة بنوها على وعود عريضة عن الإنجاز الاقتصادي والرفاه الاجتماعي والإصلاح السياسي واستعادة مصر لموقعها ومكانها الإقليمي الرائد، حدث هذا أواخر عهد السادات بينما كان مجدي يواصل دراسته بكلية الإعلام جامعة القاهرة، واستمر هذا الحديث مع الرئيس حسني مبارك، مع إضفاء شكل من الصدق والصراحة على طبيعة الأمور وأوضاع البلاد. ولهذا ظل مهنا حسن النية بالنظام ربما لنحو عقدين من الزمان، وتحديدا حتى توليه رئاسة تحرير جريدة الوفد عام 1999.

ومع مطلع الألفية الثالثة راحت كل الوعود تتبخر، والعهود تنقض، وانكشفت الأغطية الثقيلة التي كان النظام يواري بها جسده المتهالك، وانزاحت الأقنعة السميكة التي طالما أخفت عيوبا وثقوبا لا حصر لها. عند هذه اللحظة لم يعد من المستساغ لكل صاحب قلم شريف أن يمسك العصا من المنتصف، أو يقف عند منزلة سياسية بين منزلتين، ويسوق استكانته باسم الاعتدال، وطمعه في الحصول على أي جزء من الكعكة باسم الواقعية، وانتهازية أصحاب الصفوف الخلفية والداخلين من أبواب الخدم باسم الإصلاح من الداخل. عند لحظة الاستقطاب تلك التي نادى فيها منادي : "تمايزوا أيها الكتاب لنعرف من أين نؤتى" اختار مهنا طريقه، مع الناس لا مع السلطة، ومع المجتمع لا مع النظام، ومع الوطن لا مع الحكومة.

وارتضى مهنا عن طيب خاطر أن يدفع ثمن موقفه هذا، فلم يعنه أن يقفز من هم دونه في عالم الصحافة إلى الكراسي الأمامية، و لم يندم على أنه جعل من القارئ سيده، ومن موهبته المنصب الذي لا يستطيع أحد أن يقيله منه إلا الله سبحانه وتعالى. وجنى مهنا ما هو أعظم من المال والجاه، ألا وهو حب الناس، الذين جعله الله شرطا لحبه، كما جاء في الحديث القدسي: "إني أحبت فلانا فأحبوه". وبان هذا الحب في جنازة الفقيد الجميل التي حضرها خصومه قبل محبيه، فالجميع إن اتفقوا أو اختلفوا معه في الرأي لم يختلفوا على احترامه، و لم يجدوا أي باب للتشكيك في إخلاصه لمصر العظيمة، وفي انحيازه للمصريين، ودفاعه عن القضايا الأصيلة والحقيقية في هذا البلد.

ويكفي مهنا تلك التعليقات الصغيرة التي جاءت من كل حدب وصوب، وخطتها أقلام تنتمي إلى مختلف الأعمار والشرائح الاجتماعية والمستويات العلمية والثقافية، لتطلب منه أن يتجاسر كعادته، وأن يقاوم كعهدنا به، حتى يعود لعموده " في الممنوع" من جديد، فمن هؤلاء حصل مهنا قبل رحيله على أنبل وأشرف وأهم وسام يحصل عليه كاتب في أي زمان وأي مكان وهو احترام القراء وحبهم.

لقد انتقل مهنا إلى رحاب ذي الجلال، وترك لكل من يرفع شعار "التشبه بالرجال فلاح" مثلا وقدوة تحتذى في عالم الصحافة والكتابة، فالميل للناس والإيمان بأن الرجال يعرفون بالحق ولا يعرف الحق بهم، والإخلاص للوطن، والتسامي عن الدنايا والمصالح الشخصية المؤقتة والزائلة، وهو الدرب الذي يجب أن يسير فيه كل من يريد لقلمه احتراما وخلودا، لا ينقضي بانقضاء المواقع والكراسي المهتزة، ولا ينتهي حتى بانتقال صاحبه إلى العالم الآخر.

في حضرة العميد

هزني خبر عن تعدي عميد ووكيل كلية العلوم جامعة طنطا بالضرب على طالب كل جريمته أنه اعترض على زيادة المصروفات. وضربت كفا بكف وأنا أرى صورتين لهذه الواقعة المشينة، التي هي كفيلة لوحدها بأن تظهر مقدار انحدارنا المهني والأخلاقي. وصدمتني التهمة التي أطلقها العميد "المبجل" على الطالب الذي لا حول له ولا طول ولا جريمة له ولا مخالفة، بأنه "كافر"، وربما كان قد أباح دمه، لو طال بينهما الجدل، واستفحل الخلاف. وازدادت صدمتي رسوخا مع تزامن هذا الحدث الخطير مع مراجعة فقيه ومفكر تنظيم القاعدة الأول سيد إمام عبد العزيز عن أفكاره التي فتحت الباب على مصراعيه أمام سفك الدم، وانتهاك الحرمات، واغتيال الحريات. وقلت في نفسي هاهم المتطرفون يعتدلون، وهاهم من يفترض أن يعلموا الناس العدل والاعتدال وحسن الخلق يوغلون في التطرف، ويأتون من الأقوال أفظعها، ومن الأفعال أقبحها.

وبينما الصدمة تقلبني يمنة ويسرة برقت في ذاكراتي واقعة كادت أن تطيح بمستقبلي، وتعيدني خالي الوفاض إلى قريتي العزلاء المنسية الملقاة هناك بين النهر والزرع، لولا أن عميد كليتي وقتها كان رجلا متزنا عاقلا، وعالما جليلا، فرد من أرادوا بي سوءا على أعقابهم، وحماني من أن يستفردوا بي وأنا الطالب الأعزل، الذي ليس في يده سلاح سوى الكلمات الفياضة والأحلام العريضة.

كنت في السنة الرابعة من قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ودفعني حماسي وغيرتي على مكانة الجامعات المصرية إلى أن أتحدث في مؤتمر علمي كان ينظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بالكلية بالتعاون مع الجمعية العربية للعلوم السياسية

حول "تطوير مناهج البحث السياسي" عن ظاهرة "البترودكتوراه" و"البتروماجستير"، حيث يأتي الطلبة الخليجيون إلى جامعاتنا، فيجدون من يذلل لهم السبل، ويفتح أمامهم باب الحصول على الشهادات العلمية العليا على مصراعيه، دون الاعتناء بأن ترتفع قاماتهم المعرفية إلى قدر درجاتهم الجامعية. وما إن انتهيت من مداخلتي التي اتسمت بعفوية الصبي الغرير، الذي لا تعنيه العواقب ولا تخيفه ردود الأفعال، حتى ملأ الغضب وجوه معيدين ومدرسين وأساتذة. وبعد ساعتين فقط كانت رئيسة القسم قد أعدت مذكرة بشأن الواقعة، تطالب فيها عميد الكلية الأستاذ الدكتور أحمد الغندور، بتحويلي إلى التحقيق، وتوقيع عقوبة شديدة، تعلمني حدود الأدب، بعد أن اتهمتني بالسب والقذف.

وأحال العميد المذكرة إلى المحقق فاستدعاني، ومثلت أمامه مجردا من المستندات التي تثبت ما قلت، رغم دقته التي كانت لا تخفى على أحد. وتعاطف الرجل معي تعاطفا شديدا، وشملني بنصائحه القانونية التي كانت خافية علي، مع أنني حرصت قبل الذهاب إليه على أن أقرأ باب السب والقذف في كتاب قانون جامعي استعرته من زميل حقوقي كان يسكن جواري في المدينة الجامعية. ودار التحقيق فامتلأت سطوره بكلمات دفاعي عن نفسي، ثم طوى الورق، ورفعه إلى العميد.

وظننت أيامها أن مستقبلي قد ضاع، خاصة بعد أن حاول بعض الأساتذة الكبار أن يستخدموا موقفي في تصفية حسابات عالقة بينهم. ومكثت بغرفتي شهرا لا أذهب إلى الجامعة، أقرأ الكتب الثقافية والروايات، وليس لدى أي يقين بأنني سأتمكن من دخول امتحان نهاية العام، الذي كان قد اقترب. وتوسط رئيس اتحاد طلبة الكلية والأستاذ الدكتور أحمد يوسف عميد معهد البحوث والدراسات العربية حاليا، لدى رئيسة القسم ووكيل الكلية، لكنهما كانا مصممين على أن أنال عقابا رادعا. وهنا جاء دور العميد، الذي بنى موقفه الإيجابي تجاهي على حسن نيتي واقتراب موعد تخرجي، فعرفت أنه قد أقنع الشكاة بأن يتسامحوا، حتى لا يضيع مستقبل شاب شارف على أن ينال شهادته الجامعية. وبعد تخرجي بسنتين انفجر الموضوع بعد أن تجمعت أدلة على مخالفات جسمية، نشرت الصحف أخبارها في الصفحات الأولى، وكان الغندور حاسما في مواجهتها.

وقبل كل هذا كان الغندور حريصا على أن يحصل غير القادرين منا على دعم كل الكتب المقررة. ولما وجد فائضا لديه في الميزانية أمر بدفع رسوم المدينة الجامعية لنا طيلة العام. ورغم

أن الغندور رجل منعم العيش فإنه كان يشعر دوما بأحوالنا الرقيقة، ولا يبخل بمساعدتنا بكل ما في وسعه من صلاحيات وإمكانيات.

العظماء من أمثال الدكتور الغندور ينقرضون باستمرار، مع تردي أحوالنا العامة، وتراجع قيمة جامعاتنا وقاماتها، وتحكم أجهزة الأمن في تعيين القائمين عليها من المعيد إلى العميد، ليأتي زمن نقرأ فيه عن اعتداء عميد كلية على طالب بسيط لم يفعل سوى الاعتراض على ارتفاع سعر الكتاب الجامعي، الذي تحول في الغالب الأعم إلى سلعة رديئة الجودة غالية الثمن، فتراكم في جيوب الأساتذة الأموال، وفي عقول الطلبة الضحالة المزمنة.

محاولة لإنقاذ شاعر فقير

قديما كانوا يقولون "طالته حرفة الأدب" تعبيرا عما يورثه الانشغال بالإبداع من فاقة وعوز، لا فكاك منه إلا بالفرار من هذه المهنة، أو استغلالها في خدمة من يدفع ويجزل العطاء، حتى لو كان سلطانا جائرا أو جاهلا. فإذا كان المبدع ممن يحترمون أنفسهم، وينتمون إلى سلطان الكلمة، ويضعون الموهبة التي منحها الله إياهم في خدمة الخير والفضيلة، والدفاع عن حقوق الضعفاء والفقراء، فعليهم أن يتحملوا الغرم الكبير الذي ستجره عليهم مواقفهم هذه، وأوله الاحتياج المادي، إن لم تكن الملاحقة والمطاردة والنفي أو السجن. لكن الغرم الأكبر أن يقع أحدهم بين فكي مرض عضال، يأكل جسده شيئا فشيئا، ويهلك طاقته الوثابة، ويكاد أن يخمد حتى موهبته، وقد يشككه في المسلك الذي ساره طيلة حياته، وأضاع فيه عمره، وهو ينتصر للحق والحقيقة، ويدافع فيه عن البسطاء، وأصحاب الحقوق المهضومة.

من بين هؤلاء زميلنا وصديقنا الشاعر والصحفي فتحي عامر، رئيس القسم الثقافي بجريدة العربي الناطقة بلسان الحزب الناصري، الذي يصارع فيروس الكبد الوبائي، الذي اخترق جسده في لحظة رخيصة، وألقى به في دائرة الخطر، التي يرقد داخلها عشرات الآلاف من المصريين الذين اجتاح هذا المرض اللعين أجسادهم، بشكل مرعب ومحزن في السنوات الأخيرة.

لم يفقد المرض فتحي عامر الأمل في الحياة، ولم يقتل داخله روح التحدي والإصرار على إتمام ما بدأه، ولم يجعله أبدا، رغم كل ما رآه وسمعه خلال فترة مرضه، يفقد الثقة في الناس، أو يفكر لحظة واحدة في أن يتخلى عن قضاياهم، أو يندم على السنوات التي قضاها في الإمساك بالجمر، والذي يعني في بلادنا التمسك بالمبادئ والقيم النبيلة التي لا تتجزأ ولا تترنح ولا تتلون أو تخسر أصالتها، مهما كان حجم التيار المضاد من الزيف والحيف.

لكن فتحي يجني الآن ثمرة عزة نفسه، التي عودها أن تستف أديم الأرض حتى لا يتطول عليها إنسان، فلا يطلب من أحد شيئا، ويقول لكل من يسأل عنه، وهو يكابد الوجع، "أنا بخير والحمد لله"، مع أن كل يوم يمر عليه من دون أن ينجز عملية جراحية لزراعة كبد بدلا من كبده المتليف يزيد المرارة في حلقه، والألم في جسده ونفسه، ويضاعف مخاوف أصدقائه وأحبائه من فقدانه إلى الأبد.

إن الواجب يحتم علينا جميعا، ألا نستمرئ مع فتحي عامر كل الذي فعلناه مع الذين سبقوه، فلا نهتم بهم إلا بعد أن يخطفهم الموت، مع أنه كان بأيدينا أن نساعدهم، في حياتهم ونقدم لهم ما يستحقونه عن جدارة وهم يعيشون بين ظهرانينا. والواجب يحتم أيضا على الدولة، وعلى كل القادرين من رجال أعمال أو ميسورين في هذا البلد، أن يقوموا بدورهم في مساعدة عامر على إجراء جراحته، في المكان الذي يستريح له، والذي يريده، ويطمئن إليه.

نعم هناك مجموعة من المثقفين يتبنون قضية فتحي عامر، بل شكلوا ما يشبه اللجنة لإنقاذ حياته، لكن عمل هذه اللجنة لا يزال أبطأ بكثير من الفيروس الذي ينشط ويتوحش في كبد عامر... ونعم هناك وعود سمعها عامر من مسؤولين لهم وزنهم في البلد، ومن الأستاذ إبراهيم نافع رئيس تحرير الأهرام، بأنهم سيساعدونه في إجراء العملية، لكن هذه الوعود لا تزال تنتظر ترجمتها إلى واقع ملموس، ونثق في أن من قطعوها سينفذونها، لكننا ننبههم إلى أن الوقت قصير وحرج، وأن كل يوم يمر دون أن تجرى الجراحة، تتضاءل فيه فسحة الأمل التي لا تزال تراود فتحي نفسه، وتستقر في عقول وقلوب كل أصدقائه، ممن عرفوا فتحي عن قرب، فأدركوا معدنه الطيب، وصلابته، وحسه الوطني، وبراءته، وإقباله على الحياة، مهما كانت قاسية، وإيمانه القوي بالله سبحانه وتعالي.

وعلى منوال فتحي عامر، الذي طالما أمسك بخيوط صغيرة ليصنع منها قضايا وطنية كبيرة في أشعاره وكتاباته وتغطياته الصحفية، يمكن أن نجد ما يعري الوضع البائس لبعض مثقفي مصر، ممن لا يراهنون إلا على مواهبهم، ولا ينحازون إلا لما تمليه عليهم ضمائرهم الحية النابضة بحب هذا البلد العظيم. ويمكن في الوقت نفسه أن تكون محنة فتحي عامر فرصة لأن يغير المثقفون والكتاب ما اعتادوه واستسلموا له طيلة السنوات الماضية، من إهمال بعضهم البعض، حتى يخطف الموت أحدهم، فيجلسون للتحسر عليه، ويفرطون في الكتابة عنه، مع

أنه كان في مسيس الحاجة إلى كتاباتهم هذه في حياته، ولن تنفعه كثيرا بعد مماته.

(ملحوظة: بعد نشر هذا المقال بشهور قليلة رحل فتحي عامر مستريحا من الجميع ونائلا حريته الكاملة.. ونشرته هنا لأقول لي ولكم جميعا أن هذه النداءات تكررت طويلا ولا تزال لكل من سكنه مرض عضال من محترفي الأدب).

مؤرخ للجميع

ربما لم يهتم المؤرخ المصري الراحل الدكتور يونان لبيب رزق كثيرا بصنعة الكتابة أو روعة السرد أو مهارة الحكي المفعمة بالتشويق على غرار ما فعل مؤرخون عرب آخرون، لكنه كان من الأكاديميين القلائل الذين تمكنوا من القفز خارج سور الجامعة، والتحموا بالناس، مقربا التاريخ، كعلم له أصوله وقواعده، من القريحة الشعبية، لتتسع رقعة مطالعته بين شرائح ثقافية واجتماعية عديدة، لاسيما بعد أن صار حقلا معرفيا مغريا لكتاب وباحثين من مجالات مختلفة وقعوا في هوى التاريخ، فأنتجوا فيه كتابات مستفيضة، مثل القاضي طارق البشري، والصحافي والسياسي محمد حسنين هيكل، والكاتب جمال بدوي، والأديب صلاح عيسى.

وهذه النظرة المفتوحة للتاريخ ودوره تجلت في العمل الكبير الذي تركه رزق بعنوان "الأهرام.. ديوان الحياة المعاصرة"، والذي يتخذ من صحيفة "الأهرام" القاهرية العريقة وثيقة اجتماعية وفكرية، يستنبط من بين سطورها التي لا تحصى، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، من مختلف الزوايا، سواء تعلقت بأشخاص، أو قضايا، أو مواقف، أو مؤسسات، أو عائلات... الخ.

ومما ساعد رزق على تقريب التاريخ من الناس أنه كان مؤرخا يتمتع بخصال مشهودة تقربه من مواقع الباحثين الثقاة في الإنسانيات عامة، والتاريخ خاصة، في مطلعها أنه احتفظ طيلة حياته بمسافات متساوية، إلى حد كبير، من التيارات السياسية والفكرية كافة، متمسكا باستقلالية ملموسة نسبيا، مقارنة بمؤرخين آخرين إما صاروا بوقا للسلطان، أو صوتا للمعارضة الدائمة. واستفاد رزق في تحصيل هذا الوضع من ليبراليته غير المجروحة، التي

جعلته يتسامح مع الجميع، وينبذ التعصب لأي طرف، وينفر من كل من حاول أن يسحبه إلى خندق ضيق، يتمرس فيه، ويحكم منه على سير الأمور وتطور الأحداث.

وفضلا عن النزعة الليبرالية تلك فإن رزق استلهم من أكاديميته العريضة "موضوعية" واستقامة علمية لا تخفى على كل ذي عين بصيرة وعقل فيهم، جعلته، وهو المسيحي، يرفض تقسيم بعض من هم على ملته، تاريخ مصر إلى حقب على أساس ديني، ويؤمن بأن أيام وزمان المجتمع العريق الذي نشأ على ضفاف النيل العظيم تستبدير على أكتاف رقائق حضارية، يتداخل فيها الفرعوني مع القبطي ويرشحان على الإسلامي، وكأنه يؤمن بوصف الباحث الفرنسي إدوارد لين لمصر بأنها "وثيقة من جلد رقيق، الإنجيل مكتوب فيها فوق هيرودت، وفوق ذلك القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة تقرأ بوضوح وجلاء".

ومما جعل رزق مؤرخا للجميع أنه أنتج دراسات متنوعة في تاريخ مصر الحديث، تهم قطاعات عريضة من الناس، بعضها يتابع تطور التجربة الحزبية المصرية، قبل ثورة يوليو 1952 وبعدها، وبعضها يتعلق بمذكرات شخصيات وطنية بارزة مثل عبد الرحمن فهمي وفخري عبد النور، وأخرى "تناقش تاريخ حرية الصحافة"، وهناك كتابان عن قضية "طابا" التي كانت آخر بقعة استردتها مصر من إسرائيل بمقتضى معاهدة كامب ديفيد، وتوجد دراسات تربط مصر بالسياق العالمي مثل تلك الموسومة بـ"مصر والحرب العالمية الثانية" وأخرى حول قضايا جوهرية تهم العرب أجمعين على غرار كتابه المعنون بـ"قراءات تاريخية على هامش حرب الخليج".

فتنوع الدراسات والاستقلالية النسبية والنزعة الليبرالية الجلية والبساطة الآسرة في العرض والتناول، جعلت كافة ما أنتجه رزق تاريخا للناس، أو تاريخا للجميع، وجعلته ينضم إلى مؤرخي مصر الكبار مثل عبد الرحمن الرافعي وشفيق غربال وعبد الرحيم مصطفى ومحمد أنيس ورؤوف عباس وعاصم الدسوقي.

عابر الأنواع وابن الحضارتين

بقدر عمره المديد الذي انقضى قبل يومين عن ثلاثة وتسعين عاما جاء عطاء الأديب التونسي الكبير محمود المسعدي. فالرجل، كان مؤسسة كاملة تمشي على قدمين، وجزءا مهما من التاريخ السياسي والاجتماعي لبلاده، وعلامة على الهوية الوطنية، التي حاول الاستعمار الفرنسي أن يبددها، من دون جدوى.

ففي الأدب، تمرد المسعدي منذ البداية على الأشكال التقليدية للكتابة، فجاءت مسرحيته/ روايته "السد" عابرة للأنواع الأدبية، من خلال توسلها بما جادت فيه فنون المسرح والقصة والشعر، وعبر مزجها بين البناء العقلي والعطاء الوجداني، الأمر الذي جعل أديبا ومفكرا عظيما بقامة طه حسين يقف عندها، ويقرأها مرتين قبل أن يصفها بأنها " قصة تمثلية رائعة ولكنها غريبة كل الغرابة، كتبها صاحبها لتقرأ لا لتمثل ولتقرأ قراءة فيها كثير من التدبر والتفكير والاحتياج إلى المعاودة والتكرار.... وهي بأدب الجد العسير أشبه به من أي شيء آخر... وضع فيها الكاتب قلبه كله وعقله كله وبراعته الفنية وإتقانه الممتاز للغة العربية، ذات الأسلوب الساحر النضر والألفاظ المتميزة المنتقاة... إنها قصة فلسفية كأحق وأدق ما تكون الفلسفة وتستطيع كذلك أن تقول، إنها قصة شعرية كأروع وأبرع ما تكون ولا غرابة في ذلك، فما أكثر ما يلتقي الشعر والفلسفة".

وبعد "السد" التي صدرت عام 1955، توالت أعمال المسعدي، مثل "حدث أبو هريرة قال" 1973 و"مولد النسيان" 1974 و"ثم على انفراد" 1976، ونشر مجموعة مقالات في الفلسفة والأدب في كتاب بعنوان "تأصيلا لكيان"، كما ترك المسعدي أعمالا أخرى باللغة الفرنسية منها "الايقاع في السجع العربي" وهي أطروحة دكتوراه" لم ينل درجة علمية عنها

لظروف الحرب العالمية الثانية، وأخيرا كتاب وسمه بـ"من أيام عمران وتأملات أخرى" عام 2001 جمعه الكاتب التونسي محمود طرشونة، من قصاصات ورقية متتابعة كان المسعدي قد كتبها في أيامه الأخيرة، وأهمل، كعادته نشرها. وقد ترجمت معظم رواياته إلى اللغتين الفرنسية والهولندية.

ولم يكن المسعدي، الذي كان يرى أن الكتابة عند الرجل تعويضا له عن حرمانه من تجربة الولادة عند المرأة، متلهفا على نشر ما يكتب، فـ"السد" التي أبدعها عام 1939 لم تر النور سوى عام 1955، إذ ظل طيلة ستة عشر عاما ينقحها، يحذف ويضيف ويعيد الصياغة، حتى وصلت إلى مستوى يرضي طموح المسعدي، ويبهر طه حسين حين عرضت عليه. أما "حدث أبو هريرة قال" فقد ظل المسعدي ينتظر رأي عميد الأدب العربي فيها ثلث قرن كامل، لكنه لم يرد أو يعلق على النص، كما سبق أن فعل مع "السد"، حتى وافته المنية، عام 1973 فدفع المسعدي عمله الأدبي الجميل إلى المطبعة، وهو موقف يفسره نبيل فرج الذي أصدر كتابا يحوي الرسائل المتبادلة بين طه حسين والمسعدي قائلا: "أغلب الظن أن عميد الأدب العربي كان يريد للكاتب الشاب حينئذ أن يكمل مبادرته الإبداعية بجسارة النشر التلقائي من دون سند".

وتسعى أعمال المسعدي إلى تعزي الإرادة البشرية وتفجير الطاقات الكامنة في الإنسان، من منطلق أن الإرادة هي التي تحرك أبطال أدب المسعدي، وتدفعهم إلى تحدي الظروف السائدة، وابتكار وسائل للتغلب عليها. وتكشف هذه الأعمال عن تأثير عميق للقرآن الكريم الذي حفظه المسعدي منذ طفولته المبكرة، في تكوينه الفكري والوجداني والأسلوبي، وتبين كيف نهل من الأدب العربي القديم، حين درسه بعمق في المرحلة الثانوية، والآداب الأوروبية الحديثة، حين سافر إلى باريس للحصول على الدكتوراه من جامعة السوربون. علاوة على ذلك فإن أدب المسعدي يضرب مثالا بليغا على أن لغتنا الفصحى هي مرآة شخصية الفرد الذي يكتب بها، وانعكاس لذهنية المجتمع والعصر في سماته الفكرية والخلقية.

وأعمال المسعدي غير تقليدية، تعبر الأنواع في سلاسة، لتمزج الشعر بالنثر، وتعدو بين المسرح والرواية، متجاوزة أي فواصل بينهما، وتقتبس من التراث العربي الشكل القصصي القديم كالحديث والمقامة والسيرة، وتنهل من الآداب الأوروبية الحديثة، في ثوبها الجديد، الذي فارقت به أعمال الرعيل الأول من الروائيين والمسرحيين المؤسسين الكبار، ثم تمزج

الخيال الخصب بالتفكير العقلي، وتضفر الحدس الإبداعي بالبرهان الفلسفي في أعلى صوره.

و لم يكتف المسعدي، الذي رأى النور بقرية تازركة من أعمال نابل في يناير من عام 1911، بالكتابة، بل زاول أدوارا حركية مؤثرة من خلال السياسة والتربية على حد سواء. ففي السياسة تقلد في سنوات الاستقلال الأولى عدة مناصب مهمة، إذ عهد إليه من 1958 إلى 1968 بوزارة التربية القومية وانتخب عضوا بمجلس النواب في أواخر الستينيات ورئيسا لمجلس النواب عام 1981. وفي التربية تولى مسؤولية شؤون التعليم في حركة الاستقلال الوطني، التي انتظم في صفوفها مناضلا ضد الاستعمار الفرنسي، كما لعب دورا قياديا في العمل النقابي للعاملين في المهن التعليمية. وخلال توليه وزارة التربية القومية وضع اللبنة الأولى في أساس الجامعة التونسية. وقبلها، كان قد تمكن من إقرار حق كل طفل تونسي في التعليم، وكان له جهد ملموس في أنشطة منظمتي "اليونسكو" و"الأليكسو" و"مجمع اللغة العربية"، كما أشرف على مجلة "المباحث" عام 1944، ثم على مجلة " الحياة الثقافية" عام 1975، وقام بتدريس الأدب العربي في جامعات تونس وفرنسا.

وخلال هذه المسيرة تميز المسعدي، حسب ما جاء في نعي وزارة الثقافة التونسية له، بوطنيته العالية وتجذره العميق وحرصه الشديد على الارتقاء بالفكر التونسي إلى أعلى درجات النبوغ والمساهمة من خلاله في إثراء الثقافة العربية والإنسانية.

كاهن "التفكيكية" الأكبر

حط كاهن التفكيكية الأكبر جاك دريدا رحاله عن عمر يناهز الرابعة والسبعين بعد معاناة مع مرض سرطان البنكرياس، تاركا وراءه جدلا عارما، يمتد من نصوص الأدب العامرة بالبلاغة والصور والتراكيب الجميلة إلى عطاء الفلسفة في مقولاتها العميقة. ومنبع هذا الجدل أن دريدا، جزائري الأصل فرنسي الجنسية، سعى بجسارة إلى هز اليقين في المسلمات الميتافيزيقية للفلسفة الأوروبية منذ أفلاطون، وحتى الوقت الراهن، وذلك حين شكك في وجود مركز لأي بنية مادية كانت أو معنوية، سواء كان هذا المركز متمثلا في عقل أو شعور أو تصور أسطوري أو اعتقاد، وكذلك حين حاول أن ينهي الإزدواج بين "الكتابة" و"الكلام" من خلال ما أسماه "الترتيب القهري" الذي يعطي الكلام فيه الحضور الكامل في مقابل المرتبة الثانوية التي تمنح للكتابة، والتي تعكر في ماديتها وتشكلها الثابت نقاء الكلمة.

وترك دريدا بصمات واضحة في مناهج تحليل النص الأدبي، حين أسهب في شرح الفارق بين "التناص" و"الاقتطاف" بين نص حديث مكتوب للتو، ونصوص أخرى متراكمة وسابقة عليه، منطوقة أو مكتوبة. فالاقتطاف يعني في رأيه استعارة كلمات محددة من سياقات ووضعها في سياقات أخرى، لتؤدي المعنى نفسه، أو استلاف المصطلحات والمفاهيم التي جادت بها قريحة ما لتستخدم في كتابة جديدة. أما التناص، الذي تعمقت في شرحه الناقدة المجرية جوليا كريستيفا، فيعني التأثر بالنصوص السابقة، ليس على مستوى الكلمات فقط، بل الصور والأفكار والدلالات والألفاظ التي قرأها أو سمعها أي كاتب لنص. وحاول دريدا أن يفتح النص على فضاءات لا نهاية لها، فأعلن أنه ليس هناك نص مغلق، والنص عالم قائم بذاته، بل ليس جسما كتابيا مكتملا، يحده كتاب أو هوامش، بل شبكة اختلافات، ونسيج من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء غير نفسها، إلى آثار اختلافات أخرى،

وبذلك يجتاح النص كل الحدود المعينة له، ليحتوى العالم برمته. كما ربط دريدا النقد الأدبي بالفلسفة، بطريقة لم يسبق لها مثيل، مستفيدا في هذا من دراسته للفلسفة في مطلع حياته، والتي استمر يتعاطاها بعد أن دخل إلى عالم النقد، ومن ثم بات يتحدث في النقد كفيلسوف، ويعود إلى الفلسفة ليؤسس شرعية آرائه النقدية.

ومنذ أن عرض بحثه الذي وسمه بـ"البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية"، في الندوة التي عقدتها جامعة جون هوبكنز الأميركية عام 1966، أصبح دريدا شخصية شهيرة في عالم النقد الأدبي والفلسفي، خاصة بعد أن شرعت العديد من أقسام العلوم الإنسانية في الجامعات الغربية في تدريس نظرية "التفكيك" التي أضاف دريدا إليها الكثير، وبعد أن أخذت تيارات فكرية وثقافية تعيد تقويم تصوراتها في ضوء ما طرحه دريدا، الذي كان أهم نجاح له في هذه الفترة أن الماركسيين الجدد راحو يقتربون من فلسفة التفكيك، مستخدمينها في نقد الماركسية التقليدية.

ويعود هذا إلى أن دريدا انتقل من مجرد نقد تعامل الماركسية مع الأدب إلى سبر أغوار النص السياسي والفلسفي للماركسية، ورأى، في هذا الشأن، أن لغة المادية الجدلية للماركسية المشحونة بالاستعارات المتنكرة على شكل مفاهيم وأفكار تحمل معها مجموعة كاملة من المعطيات المسبقة غير المعترف بها وطرح دريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" التفكيكية باعتبارها قراءة غير ماركسية للجانب الفلسفي من الأيديولوجيا، وهو يقول هنا في معرض رده على الانتقادات التي وجهت إليه بأنه نسي أو تناسى التاريخ، أي أهمل التاريخانية التي تعتمدها الماركسية في تفسيرها السياسي والفلسفي: "لقد أوضحت مرارا وتكرارا أنني تاريخاني بصورة كاملة، وأن ما يهمني هو الانحدار التاريخي فجميع المفاهيم التي نستخدمها، وجميع حركاتنا، وأنه إذا كان هناك شيء لا يمكن نسيانه فهو التاريخ، إلا أن ما شجع على إطلاق هذه التهم أو غذاها، هو كون مفهوم التاريخ بقي مستخدما لدى الكثير من الفلاسفة والمؤرخين ومؤرخي الفلسفة، سواء تعلق الأمر بالمثالية أم بالمادية، ولدى هيجل كما لدى ماركس، ضمن نزعة غائية بدت لي هي الأخرى ميتافيزيقية، مما جعلني أقف منها موقف المتحفظ، أو المحترس باستمرار، ولكن ليس باسم لا تاريخانية ولا زمنية، وإنما باسم فكر آخر للتاريخ".

لقد أثار دريدا خلافا حوله، قلما أثير حول ناقد أدبي أو فيلسوف، وكان هذا الخلاف

حادا إلى درجة كبيرة. فالبعض نظر إلى دريدا على أنه الناقد الذي شجع التعددية في مواجهة "الوحدة المستبدة" ورفع من شأن النقد في مقابل الطاعة العمياء، وأقر الاختلاف بدلا من الاتحاد، والنزوع العام إلى التشكك في الأنساق الكلية أو المطلقة. كما ساهم دريدا في فضح أولئك الذين أرادوا أن يحولوا الأدب إلى وعظ أو دعاية سياسية فجة، وذلك حين ركز في نقده وتحليلة على بنية النص الداخلية. أما من يرفضون دريدا فينظرون إليه على أنه الرجل الذي أشاع الفوضى في النقد، وكرسها لتصبح "الشرعية الفلسفية للتفكيك"، فمعه "لا نص، ولا معنى، ولا مركز، ولا سببية، ولا عقلانية".

لكن البعض يتناسى في نقده العنيف لدريدا أنه لم يجرؤ، في تعقبه للبنية الداخلية للنص، أن يهمل السياق الخارجي له، وكل ما فعله هو ترشيد استخدام السياق المحيط بالإبداع في تأويل مكنونه ومحتواه، فها هو يقول: "إننا لا نستطيع أن نبقى داخل السيكولوجية أو السياسة... أعتقد أن ثمة توزيعا بين خارج النص وداخله للمجال أو الحيز، وأعتقد أن سواء في القراءة الباطنية أم في القراءة التفسيرية للنص، من خلال تجربة الكاتب ومسيرته أو تاريخ الحقبة التي عاش فها، يظل هناك شيء ما ناقص دائما".

مفكر من الخليج

لم يلفت مفكر في منطقة الخليج العربي الانتباه بالقدر الذي فعله البحريني محمد جابر الأنصاري، إذ يبدو الأطول قامة والأغزر إنتاجا والأكثر ذيوعا، بين باحثين جادين ومفكرين وفلاسفة خليجيين أنتجوا معرفة مهمة في السنوات الأخيرة، وشاركوا بإيجابية في المناقشات العربية الراهنة حول مختلف مجالات العلوم الإنسانية.

ورغم أن الخليج بات يشهد نشاطا لمنتجي المعرفة، مقارنة بما كانت عليه الحال في العقود التي خلت، فإن الأنصاري، المولود في عام 1939، يبدو الوحيد الذي يمكن القول أن لديه ملامح "مشروع فكري"، وليس مجرد مؤلف لكتب متفرقة، لا يجمع بينها رابط، ولا ينظمها ناظم، ولا تحمل بين دفتيها أطروحات جادة وعميقة. ويضاف هذا المشروع إلى مشروعات فكرية أخرى تسعى إلى النهوض بالعرب، بما يخرجهم من ضيق الحالي إلى براح الآتي، ومنها مشروع المغربي محمد عابد الجابري الذي أسماه "نقد العقل العربي"، ومشروعا المصريين حسن حنفي "التراث والتجديد"، وأنور عبد الملك "ريح الشرق وتغيير العالم"، ومشروعا السوريين قسطنطيين زريق عن "العقلانية الأخلاقية" وأدونيس عن "الثابت والمتحول".

و لم يقتصر جهد الأنصاري، الذي حصل على الدكتوراه من الجامعة الأمريكية ببيروت عام 1979، على إنتاج الفكر في ثوبه النظري، بل سعى إلى تطبيق ما في رأسه من معرفة عبر ترؤسه للإعلام البحريني فترة من الزمن، وعضويته لمجلس الدولة ما بين 1969 و1971، وتأسيسه "أسرة الأدباء والكتاب" في بلاده، والمشاركة في تأسيس "معهد العالم العربي" بباريس 1981/ 1982، وعمادته بجامعة الخليج العربي، وأستاذيته لكرسي "الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر". وقد مارس مفكرنا الكبير النقد الأدبي، وكتب، ولا يزال،

مقالات في صحف عربية، ودوريات ثقافية وفكرية عدة، وحاز جوائز أدبية وتقديرية كثيرة. وله نحو 12 كتابا، يشار إليها بالبنان، ومنها نستشف ملامح مشروعه الفكري، الذي لا يزال قيد الإنشاء، ما دام صاحبه يتنفس.

وينطلق الأنصاري في مشروعه هذا من أن الثقافة العربية الحديثة هي ثقافة أيديولوجيا أكثر من كونها ثقافة معرفة وحضارة، باعتبار أن المعرفة، معرفة الذات والآخر والواقع بمعناه الأعمق والأشمل، هي الشرط الأساسي لتحقيق التقدم الحضاري.(1) فالمعرفة السياسية عند العرب تعاني في نظره من "تضخم في جانبها الأيديولوجي والمثالي والطوباوي، ومن ضمور وفقر دم بالمقابل في جانبها الواقعي والعملي، والتحليل النقدي. ومن هذا الاختلال الأساسي في بنيتها العامة يتولد قسط لا يستهان به من الخلل والقصور في السلوك السياسي العربي الناجم عن ذلك الوعي المختل بحقيقة السياسة"(2)، حيث أن الأيديولوجيات العربية على اختلافها، وطنية وقومية ودينية، لا تزال تفتقد في الأغلب إلى استراتيجيات وبرامج العمل السياسي الزمني المحدد.(3)

وهذه الأيديولوجيات في نظر الأنصاري تعتمد على التفكير بالتمنيات، وعلى اعتماد الأهداف الكبرى من دون بحث عن وسائل ناجعة لتحقيقها على أرض الواقع،(4) وهو يعزو ذلك، بطريقة غير مباشرة، إلى وجود خلل في بنية العقل العربي، حيث "الفجوة القاتلة بين الأهداف والغايات الكبرى المعلنة في الحياة العربية كالوحدة والحداثة ومواجهة الإمبريالية والصهيونية والجهاد وقيادة العالم وبين السلوك اليومي الملموس للجماهير العربية والنخب العربية في حياتها الواقعية، والذي يبدو بعيدا كل البعد عن إمكانية التقدم نحو تلك الأهداف بأي شكل، في ظل المستوى المتدني لذلك السلوك نظاما وإنتاجا وعملا واحتراما للوقت وللواجبات اليومية الضرورية ولقيم المجتمع المدني في مختلف المجالات"(5).

(1) د. محمد جابر الأنصاري، "انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، 1998، ص: 241.

(2) د. محمد جابر الأنصاري، "العرب والسياسة: أين الخلل؟.. جذر العطل العميق"، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، 1998، ص: 68.

(3) المرجع السابق، ص: 69.

(4) د. محمد جابر الأنصاري، "انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية"، مرجع سابق، ص: 256.

(5) المرجع السابق، ص: 262 /263.

علاوة على ذلك فالعقل العربي معتل، في نظر الأنصاري، بالميل إلى إغفال، بل إنكار الحقائق والوقائع التي لا توافق تصوراته ورغائبه، والمكابرة حتى لو أدى ذلك إلى حدوث نكبات، والميل إلى العموميات والمطلقات، من دون التوقف أمام الجزئيات والتفاصيل الدقيقة لأية فكرة أو قضية،[1] مع أن هذا ضروري للحكم الصائب على الأشياء والمعاني.

لكن هذا التصور العام، الذي يمثل الفضاء الفكري الذي يعمل من خلاله الأنصاري، لا يشكل الجزء الجوهري في رؤيته، إنما ينصب لب فكره على موقع "السياسي" في الثقافة العربية، وذلك من خلال محاولته إعادة فهم الواقع العربي عبر تشريح تكوين العرب السياسي، ورصد أسباب تأزمهم، والحالة المزمنة التي وصلوا إليها في هذا الشأن.

ويبنى الأنصاري رؤيته هذه على اقتناع بأن "الأزمات السياسية المتلاحقة التي يعاني منها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة، وإنما هي أعراض لتراكم واقع موضوعي طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعي، أي بكلمة أخرى، عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبة المجتمعية العامة المتوارثة، والممتدة إلى عمق الحاضر المعاش في مختلف مظاهره وأعراضه التي يعانيها عرب اليوم".[2]

ويعتبر الأنصاري أن "السياسة هي كعب أخيل في الجسم العربي وفي بنيان الحضارة العربية – الإسلامية، الغنية بعطائها الروحي والعلمي والإنساني، في ما عدا عطاء السياسة واختياراتها ومحنها، وفي ما عدا الشأن السياسي، والإنجاز السياسي الذي يبدو أضعف جوانبها على الإطلاق"[3]، ليستخلص، بعد استعراض بعض خطى المسيرة السياسية للأمة الإسلامية، أن مفهوم العمل السياسي تجمد عند العرب في مستوى الحماسة الوطنية والنضالية والتمرد والرفض، في استمرار لحالة الاستلاب والغربة، والتوزع بين خيارين فقط، هما العصيان والخضوع، وفي المقابل نجد أنه نادرا أن نجد الطابع العملي في السياسات العربية، بوصفه ممارسة يومية مستمرة وتعامل متبادل يقوم على الأخذ والرد والتوافق في إطار الممكن.

ومن ثم نجد هناك أزمة سياسية تطال المجموع العربي برمته، رسميا وشعبيا، على مستوى الدولة والمجتمع المدني معا، سواء من حيث الأداء أو من حيث الوعي السياسي.

(1) المرجع السابق، ص: 258 /259.
(2) د. محمد جابر الأنصاري، "تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1994، ص: 7.
(3) المرجع السابق، ص: 17.

وهذه الأزمة، لا تعني غياب الكفاءات السياسية الفردية العربية بل العطب هو في العمل الجماعي. ونظرا لإهمال الاتجاهات السياسية والأيديولوجية العربية كافة طبيعة التركيب الاجتماعي العربي- لأنه لن ينجح مشروع نهضوي إلا بعد الإلمام بتفاصيله وأخذ أوضاعه كافة في الحسبان- تظهر الأزمة السياسية بشتى جوانبها،[1] والتي يعيشها العرب الآن، ومن المرجح أن تستمر معهم في المستقبل المنظور.

لكن كيف يمكن الخروج من نفق هذه الثقافة السياسية السلبية وذلك الوضع المتردي؟.. في نظر الأنصاري فإن طوق النجاة يتمثل في "تجديد الإسلام"، فهاهو يقول: "في العصر الحديث جرب العرب حلولا من خارج الإسلام، وبمنافاة له.. فلم تتجذر هذه الحلول في الأرض العربية، ثم توجهوا في الآونة الأخيرة إلى صيغ تنسب إلى الإسلام وتتصف بالتطرف والتعصب ومعاداة العصر، وذلك في ردة فعل ضد التطرف العلماني السابق. ولا يبدو أن صيغ التعصب المنسوبة إلى الإسلام، والتي هي في الواقع من ترسبات التاريخ، قادرة على إحداث الخلاص المنتظر. وعليه فإن العرب اليوم لا خيار لهم غير أن ينجحوا في تحقيق الاتجاه الوحيد المتبقي أمامهم، وشقه إن أردوا الحياة، وهو تجديد الإسلام، مع الحفاظ على جوهره، ليستوعب روح العصر، في توافق تام مع أصالته العربية وتسامحه العربي.. إن كلمة السر هنا تتخلص في (الإسلام – العروبة – العصر) في مندمج عضوي واحد. وإذا سقطت أية كلمة من هذه الكلمات الثلاث سقطت الصيغة كلها"[2].

ويطالب الأنصاري بتحويل هذا التوجه العام إلى "مشروع حضاري عربي – إسلامي" بمعالم واضحة وبرامج محددة وعملية، في ظل تبلور موقف عربي حيال مختلف القضايا والتحديات التي يفرضها العصر.[3] وهو هنا يبنى ربطه النهضة العربية بتجديد الإسلام على قناعة مفادها أن الوعاء العربي من اللغة والثقافة والفكر ينطوي في صميمه ومحتواه على قيم الإسلام وعقيدته ونظامه"[4]، بوصفه الدين الذي تعتنقه الأغلبية الكاسحة من العرب،

(1) المرجع السابق، ص: 32 /35.

(2) د. محمد جابر الأنصاري، "العرب والعالم سنة 2000: نظرات مستقبلية في بروز القوى والاتجاهات العالمية الحديثة وتأثيرها على المصير العربي في القرن الحادي والعشرين"، (بيروت: دار الآداب)، الطبعة الأولى، 1988، ص: 160.

(3) المرجع السابق، ص: 161.

(4) محمد جابر الأنصاري، "رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر"، (القاهرة : دار الشروق) الطبعة العربية الثانية، 1990، ص: 15.

والإطار الحضاري الذي ينضوي الجميع تحته من المحيط إلى الخليج، حتى من بين غير المسلمين.

ويستلهم الأنصاري في رؤيته هذه تجربة "لاهوت التحرير" في أمريكا اللاتينية التي انتصرت للجانب الاجتماعي في المسيحية وأدخلتها إلى الحياة الإنسانية بصيغة مغايرة، تتسم بالإيجابية والديناميكية. وتبدو هذه الحركة بالنسبة له مثال مهم، فهي إن نجحت في تقديم بديل ثالث مستقل عن الرأسمالية والماركسية فإن هذا سيقدم دليلا جديدا على أن شعوب العالم الثالث بمقدورها أن تسير وفق نهج حضاري مستمد من روحها وخصوصيتها،[1] ولا تنسحق في مواجهة "الآخر" الحضاري، وتسلم بكل شروطه، وتدور في فلكه.

(1) المرجع السابق، ص: 27.

الدكتور أحمد يوسف أحمد

كثيرون سقطوا فى سباق الحياة الطويل، لكنه بقى واقفا كنخلة نبيلة، يوزع الأخلاق بيمناه والمعرفة بيسراه، محافظا على العهد والوعد، الذى قطعه على نفسه فى صمت، حين قرأ فى عيون تلاميذه احتراما له، وتعويلا عليه، وأملا فيه، فلم يخيب الظنون، ولم يكسر الخواطر، ولم يخن، ولم يسترخص نفسه ولا ما فى رأسه أبدا، وسار فى طريقه كما ينبغى للعالم أن يمضى، وصان كرامته كما يجب على الإنسان السوى أن يفعل.

كانت شمس الصبح تهدى ألقها الباهر إلى نافذة القاعة رقم (5) فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، حين رأيته للمرة الأولى، فتوحد أمامى فى لحظة نادرة من حياتى نور السماء مع نور المعرفة، على قسمات رجل فارق الأربعين من عمره بشهور، ممشوق لا اعوجاج فيه، يرفع هامته فى عزة، لكن جبينه يتطامن فى تواضع العلماء الثقات، حين يستعد لشرح درس، أو الإجابة عن تساؤل من تلاميذ، يلحون فى طلب المزيد. ومع تقدم الأسابيع أدركنا جميعا فى فرح أن استقامته لا تقف عند جسده النحيل فحسب، بل تسكن أخلاقه الرفيعة، وعلمه الغزير.

وظل دوما أكثر ما يبهرنا فى أستاذنا الدكتور أحمد يوسف أحمد، لغته الصافية، وعقله المرتب، وحججه التى تتهادى فى إحكام، ووطنيته التى لا يشوبها شىء، ولا يجرحها هوى، ولا تنقص منها منفعة ذاتية، وقدرته المذهلة على أن يختلف دون أن يقسو، ويبتعد دون أن يظلم، ويعذر الناس على جهلهم تارة، وضعفهم طورا. وظل أعلى ما يعجبنا فيه مكنته على ألا يفقد فى تعامله الدائم مع ألوان شتى من البشر ثقته بنفسه، وإيمانه بما يقول وما يفعل.

دخل إلى قاعة الدرس ليعطينا محاضرات فى "العلاقات الدولية" فوجدناه أيضا يعلمنا

دروسا موازية فى "العلاقات الإنسانية"، ليس بكلام مكرور عن القيم النبيلة والمثل العليا والأخلاق السامية، بل بأفعال راسخة نابعة من كل هذا، فهمنا منها وألفنا فيها وأدركنا معها هذه الأمور جلية ناصعة، بعيدا عن ثرثرات صدعنا بها أساتذة آخرون، شرحوا لنا معنى الحرية ونراهم الآن يناصرون الاستبداد، ومدحوا لنا النزاهة ونعرف حاليا أنهم يبررون الفساد، ودافعوا عن التقدم وندرك فى الوقت الراهن أن أفعالهم تكرس التخلف.

بعد محاضرته الأولى سألنا عنه، فقيل لنا: كانت خدماته معارة لجامعة صنعاء، وعمل رئيسا لقسم العلوم السياسية بها، وأتذكر وقتها ما قاله أحد المعيدين: "أغلب الأساتذة يفضلون دول الخليج النفطية لكن الدكتور أحمد يوسف اختار اليمن". وحين رافقنا زملاء يمنيون فى مرحلة الدراسات العليا، عرفنا منهم أن الرجل ترك هناك علامة، وخلف وراءه مريدين كثرا، وكان خير سفير للأكاديمية المصرية العريقة.

وبعد عدة محاضرات سألنا عن كتبه وتابعنا تراكمها وجمعناها: "الصراعات العربية العربية" و"الدور المصرى فى اليمن" و"السياسات الخارجية للدول العربية" و"الثروة النفطية وتأثيرها على العلاقات العربية العربية" و"دراسة مقارنة ما بين حركات التحرير الفلسطينية والأفريقية". وبعد عدة سنين سألنا عن جهده، أو عن الأفعال التي ترادف الأقوال،

والحركة التى ترافق الخطاب، والتطبيق الذى يتبع التنظير، فوقفنا على دوره الكبير فى تحمل مسؤولية إدارة مؤسسة أكاديمية عربية رفيعة المستوى، وهى "معهد البحوث والدراسات العربية" التابع لجامعة الدول العربية. فيكفى أن تطالع عيناك قائمة الأساتذة الذين يدرسون التخصصات كافة، لتدرك أن الدكتور أحمد يوسف اختار الأفضل فى مصر قاطبة.

ذهبت إلى المعهد ذات يوم فوجدت قرارا معلقا على الحائط يقضى بفصل أحد الطلاب، فابتسمت وقلت لإحدى الموظفات: أيمكن أن يهون أحد على قلب رجل رحيم مثل الدكتور أحمد يوسف؟ فضحكت وقالت: "إلا فى الحق، فقد ضُبط الطالب وهو يغش أثناء الامتحان.. الدكتور لا يتهاون فى كل ما يمس الأخلاق ويضر العلم".

وسمعت أحد الساسة ذات مرة يقول: "حاولوا ضم الدكتور أحمد يوسف إلى أمانة السياسات بالحزب الوطنى فى أول أيامها.. طلبوه فجاء وحضر اجتماعا واحدا ثم مضى صامتا، ولم يأت، فهاتفوه يستفسرون عن غيابه، فاعتذر لهم"؛ فضحكت وقلت: "ولم يتحملوا رأيه المستقيم سوى دورة واحدة فى عضوية المجلس القومى لحقوق الإنسان".

وسألت الدكتور أحمد عن الواقعتين، فابتسم، وسألنى عن أحوالى.

هكذا يتخذ الرجل مواقفه المشهودة دون ضجيج، ولا ينسى وسط انشغالاته وهمومه الذاتية والوطنية أن يحدب على كل من حوله بأدب جم ودون تكلف أو انتظار شكر من أحد، لذا قصدناه أيام الصبا ليستمع إلى شكاوانا العلمية والعاطفية، وتركنا الجامعة تباعا وقد حفر فى أعماق كل واحد منا علامات لا يبددها الزمن، ولا تبليها الأيام.

المؤلف في سطور

د. عمار علي حسن

- ولد بقرية الإسماعيلية محافظة المنيا من أعمال جمهورية مصر العربية في 21 ديسمبر من عام 1967.
- تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة عام 1989، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية عام 2001.

صدرت له الكتب الآتية:

1 – النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية.

2 – التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر: ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي.

3 – وزارة العدل المصرية: سيرة مؤسسية.

4 – ممرات غير آمنة: تهديد الراديكاليين الإسلاميين لوسائط نقل الطاقة.

5 – التحديث ومسار البنى الاجتماعية التقليدية: حالة اليمن.

6 – الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين.

7 – العلاقات الخليجية – المصرية: جذور الماضي ومعطيات الحاضر وآفاق المستقبل.

8 – أمة في أزمة: من أمراض العرب السياسية في الفكر والحركة.

9 – الأيديولوجيا: المعنى والمبنى.

10 – حناجر وخناجر: دراسات حول الدين والسياسة والتعليم في مصر.

11 – العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله.

12 – التغيير الآمن: مسارات المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة.

13 – الطريق إلى الثورة: التباشير والنبوءة.. الانطلاق والتعثر.

صدرت له الأعمال الإبداعية الآتية:

1 – عرب العطيات، مجموعة قصصية.

2 – حكاية شمردل، رواية.

3 – الأبطال والجائزة، قصة للأطفال.

4 – أحلام منسية، مجموعة قصصية

5 – جدران المدى، رواية.

6 – زهر الخريف، رواية.

7 – شجرة العابد، رواية.

الجوائز مرتبة تنازليا:

1 – جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية 2012.

2 – جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي في مجال القصة القصيرة 2011.

3 – جائزة الشيخ زايد للكتاب في فرع التنمية وبناء الدولة عام 2010.

4 – جائزة غانم غباش للقصة القصيرة عام 2003.

5 – جائزة أنجال هزاع بن زايد لأدب الأطفال عام 2003

6 – جائزة "القصة والحرب" المصرية عام 1995.

7 – جائزة في مسابقة "القصة القصيرة" التي نظمتها جريدة أخبار الأدب المصرية عام 1994، وسلمها الأستاذ نجيب محفوظ.

8 – الجائزة التشجيعية في القصة القصيرة عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية عام 1992.

9 – جائزة "الفقه والدعوة الإسلامية" التي تشرف عليها هيئة قضايا الدولة في مصر، ويشارك في تحكيمها مفتي مصر، ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وبعض مشايخ الأزهر ومستشارون من الهيئة، وبعض الشخصيات الفكرية والفقهية المرموقة، وذلك عن عامي 1991 و1992 على التوالي.

10 – نوط الواجب العسكري من الطبقة الثانية عن حصوله على المركز الثاني في نهاية تخرج الدفعة 89 من كلية الضباط الاحتياط، أثناء فترة تجنيده.

أصناف أهل الفكر

ما بين دفتي هذا الكتاب مفيد وممتع في آن، وهو يتطرق إلى قضايا سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية ومعرفية لا تلهث وراء ملاحقة الأحداث الجارية والوقائع السريعة، بل تتأني حيال كل شيء، ولذا فإنه يصلح للقراءة في أزمنة وأمكنة متباعدة ومتغيرة.

وكثير من أفكار الكتاب كانت ومضات برقت في ذهن مؤلفه فانشغل بها يقلبها على جوانبها حتى نضجت فوضعها على الورق، وبعضها كان استجابة لمقتضيات واقع يتجدد، لكنها لم يتعامل مع هذا الأمر من زاوية التعليق الصحفي الطارئ والعابر والسريع إنما حاول أن يبحث دوما عن الجوانب الخفية والمسكوت عنها فأجلي غامضها وفَصَّل مختصرها ونقد سائدها وسعى إلى إيجاد الجديد والمتجدد.

لهذا فإن الوارد هنا إن كان نثارا بمنطق زمن كتابته فإنه نسيج واحد من زاوية أهمية الموضوع الذي يتم عرضه وتناوله بعمق وإحاطة بقدر الإمكان، لاسيما الدراسات والأبحاث التي أعدت للإجابة على تساؤلات حقيقية ومطلوبة في زمنها وفي أوقات أخرى.

وسيجد القارئ أيضا تنوعا في أسلوب الكتابة، ولا عجب في هذا، فقد أدرك المؤلف منذ وقت مبكر الفارق بين كتابة سيارة معروضة للعامة وأخرى مكانها قاعات الدرس

العلم، وبين كتابة أدبية تفيض بالبلاغة والمحسنات البديعة، ووعي أوجه الا

العلم التي يجب أن تكون محددة وواضحة ومنضبطة بقدر الاستطاعة، والكتاب

ترد فيما أنتجه من أقاصيص وقصص وروايات.

والحكم في نهاية المطاف للقارئ الذي بوسعه أن يكتشف بكل يسر ما إذا كان

محاولة إقرار واقع يراه المؤلف ماثلا للعيان.







الغلاف: بسمة صلاح